

Problemi del Nichilismo

a cura di
Claudio Magris e Wolfgang Kaempfer

PROBLEMI DEL NICHILISMO

Segreteria d'edizione:
Carla Giulia Colosini
Raffaella Marchetti



Indice

9 Nota

FILOSOFIA

- 13 Il nichilismo
di Iring Fetscher

- 29 Nichilismo contro nichilismo
di Tito Perlini

- 91 Essenza del nichilismo
di Emanuele Severino

- 100 Trasparenza
di Jean Baudrillard

- 106 Il nichilismo nell'ottica transculturale
di Rudolf zur Lippe

- 115 Apologia del nichilismo
di Gianni Vattimo

- 124 L'idealismo tedesco e la sua infezione tramite il nulla
di Dieter Arendt

- 151 Intervento
di Wolfgang Kaempfer

- 155 Nichilismo e no
di Guido Morpurgo-Tagliabue

STORIA DELLA CULTURA

- 165 Il nichilismo estetico
di Wolfgang Kraus

- 171 L'Italia di fronte al nichilismo
di Rodolfo Quadrelli

Questo volume riproduce quasi fedelmente i risultati del Colloquio internazionale su « Problemi del Nichilismo » tenutosi a Trieste i giorni 17, 18 e 19 dell'ottobre 1980.

Vogliamo quindi ringraziare quanti hanno contribuito alla realizzazione di tale Colloquio: l'Università degli Studi di Trieste, la Facoltà di Magistero, la Scuola Internazionale Superiore di studi avanzati, l'International Centre for theoretical physics e l'Azienda autonoma di soggiorno e turismo di Trieste. Un grazie particolare al Goethe-Institut di Trieste.

Da non dimenticare inoltre il gran lavoro pratico e di pubbliche relazioni svolto da: Monika Catapano, avv. Armando Fast, Jutta Iris Lessing, Giuliana Lipizer, Verena Rikal e Walter Schweppe.

Ci rincresce di non aver potuto pubblicare per intero l'intervento di Rudolf zur Lippe, ridotto per motivi tecnici. Quanto all'intervento di Giorgio Cusatelli su Enzensberger, non compare qui per il fatto che, ampliato e integrato da un'intervista allo stesso Enzensberger, sarà l'oggetto di un volume che uscirà tra breve presso questa stessa collana.

181 Sperare in un mondo artificiale
di Bernd Weyergraf

185 Nichilismo e determinismo
di Aldo Magris

191 Domande
di Claudio Magris

SCIENZE UMANE

197 Il nichilismo dal punto di vista della psichiatria e della psicanalisi
di Emma Moersch

206 Creazione dal Nulla : Creazione del Nulla
di Christina Von Braun

215 Infine si arrivò agli operatori della comunicazione
di Oswald Wiener

227 Matematica, infinito e morale ne L'Uomo senza Qualità
di Paolo Zellini

LETTERATURA

233 Giochi nichilistici
di Luciano Zagari

271 Il nichilismo come principio poetologico
di Beda Allemann

285 L'errore del Nulla
di Giuseppe Recchia

295 Brevi note
di Giuseppe Bevilacqua

299 Il nichilismo positivo di Felix Krull
di Anna Giubertoni

Il convegno sul nichilismo si proponeva di fare il punto, attraverso le testimonianze e le interpretazioni di alcune fra le più autorevoli voci della cultura europea, sul fenomeno più rilevante che investe, in tutti i campi, la vita moderna e la crisi dei suoi valori. Il nichilismo, intravisto e denunciato dalle più alte coscienze spirituali sin dal secolo scorso ma dilagato soprattutto nel Novecento, è la malattia che sembra corrodere la nostra civiltà, alla quale pare sempre più difficile trovare un fondamento, un centro di valori che regga concettualmente e giustifichi moralmente il suo edificio sempre più complesso. Nichilismo è il dubbio – o la negazione – circa una base su cui poggiare le concezioni filosofiche e le azioni; il nichilismo minaccia le scienze esatte come quelle morali, insidiate dal sospetto di non appoggiarsi su un valore oggettivo ma su una mera convenzione. La minaccia del nichilismo pone in forse ogni certezza, ogni base, ogni significato della nostra esistenza; il nichilismo sembra insinuarsi sempre di più, in ogni settore, nella nostra realtà, minacciando di dissolverla nel nulla.

Lo zero, il niente, la negazione, il dubbio... sono comunque strumenti dello spirito. La particella della negazione ha la sua determinata funzione. L'uomo deve poter negare. Ha il diritto e il dovere di negare rapporti sociali insopportabili e l'ingiustizia evidente. Da un punto di vista storico il gesto della negazione va dall'annichilimento di Friedrich Heinrich Jacobi delle categorie ancora puramente « ideali » del sistema di Fichte (1799) fino agli anarchici russi o ai terroristi d'oggi. In questo senso il nichilismo è la negazione pratica e teorica dei sistemi di valori, degli ideali, degli atteggiamenti e delle speranze cui il « tradizionalismo » cerca di tenersi saldo. Il nichilismo diventa problematico solo nel momento in cui procede dalla negazione di ciò che a ragione si farebbe negare alla negazione dei valori fondamentali di una società o perfino della realtà dell'uomo stesso.

In questo caso si potrebbe parlare di un « nichilismo oggettivo ». La realtà si è azzerata e nullificata e l'Io che emette questa sentenza è divenuto onnipotente. Di fronte alle distruzioni che l'uomo ha già compiuto nel mondo ci si potrebbe domandare se questa situazione non sia già in atto.

L'Io divenuto universale e, in cui l'Io del filosofo Fichte, il vecchio soggetto filosofico, non si riconosce più perché divenuto « oggettivo »... il carattere di mistero di un mondo potrebbe consistere proprio nel fatto che il mondo è divenuto compiutamente trasparente (Baudrillard). In un certo senso sarebbe con ciò diventato privo d'oggetto, non meno irreale e astratto del *punto* intelligibile cui la filosofia classica aveva assottigliato l'edificio del cosiddetto soggetto.

Il soggetto non starebbe allora più di fronte al mondo (degli oggetti e dei soggetti) ma starebbe di fronte a se stesso. Il sistema allora, da cui esso si è reso indipendente, sarebbe il suo specchio. Davanti agli occhi avrebbe non più la creazione ma qualcosa creato da lui stesso. Questo sarebbe in realtà l'Io « oggettivato », e con ciò sarebbe contaminato da quello stesso nulla da cui in principio era scaturita. « Le creazioni » della filosofia non sono le prime a comprendersi come *Creatio ex nihilo*, già nella Bibbia l'atto della creazione figura come atto *ex nihilo*.

C. M./W. K.

Il nichilismo

IRING FETSCHER

Ci sono, mi sembra, diversi tipi distinti di « nichilismo ». Il movimento che assunse tale nome in Russia, — per quanto a me noto — fu un movimento di giovani che « negavano » in modo radicale i valori della società esistente e delle sue istituzioni. Ciò però non significava affatto che essi stessi non avessero ideali, valori o scopi a cui tendere. È possibile piuttosto che, al contrario dei valori ormai convenzionali e non più vincolanti della società « ufficiale », in quei valori essi abbiano « creduto » molto più ardentemente e senza compromessi. In questo caso per « nichilismo » si intende semplicemente un'opposizione radicale e senza riserve. Chi si definì nichilista, probabilmente lo fece perché la parola ben si prestava a spaventare, a incutere timore agli odiati rappresentanti dell'establishment.

Da questo nichilismo d'opposizione radicale dovrebbe esser distinto un nichilismo che vorrei chiamare tardo-culturale. Si tratta del prodotto finale di uno stato di insicurezza indotto soprattutto nel campo delle scienze ma anche in quello emozionale: insicurezza riguardante tutte le valutazioni e le norme di comportamento in vigore, o che fino allora erano state ritenute valide. Nietzsche riassunse la situazione nella nota formula: « Dio è morto — tutto è permesso ». Mentre però i nichilisti d'opposizione militante usavano una simile formula solamente per realizzare i loro valori e i loro obiettivi, in cui fermamente credevano, la forma tardo-culturale del nichilismo porta invece alla rassegnazione totale. La negazione scientifica della religione costituisce solo un aspetto di questo processo che tutt'ora non è concluso. La scienza moderna in quanto scienza non è in grado di giustificare assolutamente nulla, nessuna norma di comportamento, né alcuna istituzione sociale. Non può nemmeno « dimostrare » la propria necessità e superiorità: il positivismo finì coerentemente — in Feyerabend — con la tesi « anything goes ».

Cominciamo con un'elementare norma di comportamento — il tabù dell'incesto. La sessuologia è in grado di descrivere questo divieto come un prodotto della civiltà, mentre la storia forse riporta casi di una diversa regolamentazione del comportamento sessuale. La biologia può comunque elencare certi « vantaggi » dell'incrocio distante e certi rischi inerenti alla « perdita » di parte degli antenati nel matrimonio tra consanguinei. Ma, ad essere onesti, nessuna scienza può « provare » il carattere vincolante della norma.

Oppure consideriamo il divieto di uccidere esseri umani, esplicito in quasi tutte le religioni. Nella storia e nella scienza del diritto sono riportati innumerevoli casi in cui vigeva e veniva osservato non il divieto, ma il severo obbligo di ammazzare, ad esempio in guerra, nelle guerre civili e come misura imposta d'autorità onde « prevenire atti criminali ». Se è vero, com'è vero, che la moderna criminologia può provare che la pena di morte non porta comunque ad una diminuzione del crimine, essa nemmeno dispone di argomenti contro l'argomentazione contraria, e cioè che l'« esecuzione » degli assassini soddisfi un diffuso bisogno di giustizia e che, se la maggioranza di una popolazione è ad essa favorevole, la cosa sia ineccepibile da un punto di vista democratico. « Anything goes ».

Oppure prendiamo una questione esistenziale della vita individuale: « perché sono al mondo?, qual è il senso della mia vita? ». Razionalisti critici (Stegmüller per esempio) rispondono così: chi pone quella domanda è malato e dovrebbe recarsi dallo psichiatra. Ma lo psichiatra avrà una risposta a quell'interrogativo? Se ce l'ha, non è certo in nome della disciplina che rappresenta, bensì semmai come filosofo o persona religiosa. Le sue risposte potrebbero dunque essere vincolanti in quanto l'interlocutore aderisce alla sua filosofia o alla sua teologia; ma perché dovrebbe?

Qualora invece un contemporaneo senza pregiudizi e di orientamento sociologico cercasse di rispondere alla domanda in modo umanistico, forse direbbe così: « Sei al mondo per migliorare le condizioni di vita di quanti più possibile (se non di tutti) i tuoi con-simili, per aiutarli a raggiungere un'esistenza soddisfacente ». Ma questa risposta non è esauriente, è semplicemente un rinvio. Infatti: « Perché sono al mondo tutti quanti gli uomini? » Non può essere una risposta accettabile che anch'essi debbono trovare il senso della loro vita nell'aiutare quanti più possibile esseri umani a raggiungere

un'esistenza veramente umana e soddisfacente. Goethe poteva ancora esser capito quando affermò: « Non siamo al mondo per essere felici, ma per compiere il nostro dovere ». Molti oggi non sono più in grado di discernere quale sia il nostro « dovere », cosa sia necessario fare oggi.

Un'ulteriore risposta al nostro interrogativo data a volte nel tardo XIX secolo è la seguente: è l'arte in fondo a costituire il senso della vita umana, l'arte come religione dell'umanità secolarizzata. Però, secondo una nota definizione di Marx, l'arte è gioia che l'uomo procura a se stesso. Consisterebbe dunque in quella sensazione di felicità che proviene dalle opere d'arte riuscite il vero senso della vita? Dovrebbe allora quello di dare possibilmente a tutti gli uomini la facoltà di una simile esperienza di felicità. Se però l'arte, che concepisce se stessa come uno strumento rilevatore della realtà, per forza di cose diventa sempre più squallida e cupa, come può continuare a svolgere il suo compito? Non rimane quindi altro che la fuga nel passato? E il godimento estetico nella fruizione delle grandi opere d'arte del passato non è indice forse della nostra esistenza parassitaria anche in campo estetico-emozionale?, non significa che, poco per volta, ma con rapidità sempre maggiore, stiamo dando fondo all'eredità di quei nostri predecessori che, ancora mossi da ardore religioso, dipinsero immagini di santi e scoprirono poi con pio stupore la bellezza della natura intatta? Questo per dire che il nostro comportamento estetico-emozionale nei confronti dell'arte del passato non differisce da quello tecnologico da noi adottato nei riguardi delle risorse d'energia fossile, le cui riserve stanno esaurendosi a vista d'occhio. E questo atteggiamento non è anch'esso in ultima analisi un'espressione di « nichilismo », cioè di indifferenza per il futuro? Anything goes — anything passes away?

Albert Schweitzer è stato l'ultimo che ha tentato di dare un fondamento cristiano e umanistico al senso della vita, rispettando la vita che è in noi, sotto di noi e sopra di noi. Ma un tale atteggiamento di rispetto per la vita non è affatto già « connaturato », lo facciamo nostro appena grazie all'educazione e interiorizzando i valori della tradizione. Solo che il mondo in cui viviamo non favorisce certo uno svolgimento continuo e senza turbe di questo processo di interiorizzazione dei valori umanistici.

La moderna società meritocratica dominata dal principio di concorrenza impone al singolo delle massime di comporta-

mento del tutto diverse da quelle che Schweitzer ha insegnato e tanto esemplarmente vissuto. È possibile che alcuni lo prendano ancora a modello di vita; la maggioranza però se ne serve piuttosto per placare la sua coscienza morale che è in via di lenta atrofizzazione: « nonostante tutto esistono ancora degli animi nobili... ».

E veniamo finalmente a Nietzsche, il quale, cercando di superare la volontà di « vita e di sopravvivenza », — una verità superficiale e non definitiva — ritenne di aver, forzatamente, trovato nella « volontà di potenza » una via d'uscita dal nichilismo. In verità — con una sensibilità eccezionale per quella situazione culturale — egli espresse nient'altro che la quintessenza delle moderne società capitalistiche (e, oggi come oggi, anche delle cosiddette società "socialiste"). E qui, nella tecnologia moderna, nell'attuale mondo economico, nelle lotte tra « superpotenze » e le loro ideologie — è qui che è veramente in gioco la pura e semplice « volontà di potenza e di supremazia ».

Le concezioni del mondo e le teorie che servono a giustificare tale volontà si fanno sempre più inconsistenti, e un qualunque liceale è capace già oggi di accorgersi di tutto il loro cinismo. Né all'una superpotenza importa veramente che i diritti umani siano rispettati da tutti, né, di fatto, all'altra interessano rapporti sociali che siano veramente equi, socialisti. È del tutto evidente che ambedue queste rivendicazioni servono solo ad assicurare e ad estendere la propria sfera d'influenza e di potere. La natura ed i propri simili sono percepiti come « oggetto » dell'insaziabile brama di potere, e soltanto qualche rimasuglio di morale tradizionale, o considerazioni di politica di mercato, impediscono che ciò sia dichiarato apertamente. Pacifisti, socialisti sinceramente convinti di impostazione democratica e religiosa, ecologi preoccupati, continuano tutti a subire il compatimento sprezzante della maggioranza della popolazione dei paesi « ad alto sviluppo » e dai teorici « più avanzati », invece di meritare il loro apprezzamento; continuano a credere nei valori ultimi, hanno ancora delle mete a cui tendere, compiti in cui impegnarsi — il che va molto al di là dei loro immediati interessi personali, anzi, spesso succede che rinuncino perfino a dei vantaggi materiali (ovvero ad un « potere » di tipo economico) per amore di quegli obiettivi. Le « convinzioni correnti » (tendenti al nichilismo) non ci possono spiegare perché agiscano in quel

modo; tuttavia nemmeno da posizioni come queste troviamo come contestare positivamente la tesi: anything goes.

Il potere come fine è già espressione di nichilismo. Infatti si tratta di un mezzo universale diretto ad un fine qualsiasi, e non di uno scopo che abbia un senso. Nietzsche, elevando la « volontà di potenza » ad ultimo fine significativo, fece di una misera necessità del nichilismo una virtù. Ancora una volta compì deliberatamente, a livello ideale, ciò che in apparenza la storia occidentale aveva imposto come destino all'umanità. Nietzsche fece del mezzo l'unico fine valido, riducendo ad esso tutta una civiltà, che per altro continua a dominare il mondo.

Con la praticità tipica del pensare rozzo e stolto (l'idea come clava), ideologi nazisti — che un tempo godettero miglior fama come pensatori — (Alfred Bäumler ad esempio), adottarono la formula di Nietzsche a mo' di legittimazione dell'imperialismo pangermanico. Per quanto questo pur palese « ritorno alla barbarie » sembrasse essere l'assolutizzazione del potere perfezionato nelle sue tecniche, potere quale mezzo di espansione e di annientamento senza scrupoli di intere masse di uomini, esso rientrava perfettamente nella « linea di tendenza » non certo inventata, ma solo diagnosticata da Nietzsche.

Ma pure la seconda risposta nietzscheana al nichilismo europeo, il suo appello al « superuomo », si rivela un grido impotente e disperato. Anch'essa in fondo non fa che rinviare il problema. Se l'esistenza degli uomini di oggi in sé non ha più un senso, allora — questa è l'ipotesi — forse il loro lavoro, le loro fatiche potrebbero servire a produrre una nuova specie umana, superuomini appunto, nella cui esistenza risiederebbe poi quel senso che noi, nient'altro che uomini, invano cerchiamo. Da un punto di vista funzionale il « superuomo da allevare » prende esattamente il posto occupato un tempo dal Dio trascendente. Come per la pietà cristiana medioevale la esistenza umana era tutta rivolta al Dio dell'Aldilà, ed in quell'ordine stava il senso delle cose, così il senso dell'umanità totalmente secolarizzata (« Dio è morto ») si dovrebbe cercare nel fatto che, nel superuomo appunto, l'uomo — motu proprio — supera, potenzia se stesso o almeno parte della sua progenie. L'idea del superuomo ha esercitato il suo fascino sulla generazione prima del secondo conflitto mondiale ed in parte anche in seguito. In « Arte e Rivoluzione » Leone Trotzki ha preconizzato in immagini esaltanti un futuro del-

l'umanità dove compaiono moltitudini di Leonardo, Beethoven, Dante, di Goethe, Aristotele e di Hegel e dove sopra questi si innalzano genî di inimmaginata grandezza. La via da lui delineata per raggiungere quel fine non corrispondeva ovviamente all'« allevamento » (Züchtung) di Nietzsche, ma alla rivoluzione proletaria, al socialismo e al comunismo. Tuttavia è chiaro che Trotzki fu abbastanza individualista da scorgere il vero senso di quell'ulteriore sviluppo da lui previsto non tanto nel solo soddisfacimento di massa dei bisogni delle masse, quanto nella formazione di individui eccezionali. Forse bisognerebbe aggiungere che Trotzki era convinto che la venuta di quei superuomini avrebbe significato anche per gli altri soddisfacimento e gioia. Tutti avrebbero potuto andar fieri dell'esistenza di tali esseri fra gli uomini, proprio come già ora i Francesi lo sono di Cartesio, Racine e Proust, gli Svizzeri di Keller e di Jeremias Gotthelf, di Pestalozzi e di Henri Dunant.

La terza risposta nietzscheana sul senso della vita, che nell'era del nichilismo rischia di sottrarsi sempre più a noi, fu la dottrina dell'« eterno ritorno dell'uguale ». È vero, non si tratta propriamente di una risposta, poiché, se tutto ritorna, nemmeno il « progresso », questo ben noto surrogato del senso dell'età moderna, avrebbe più senso. Alla fine dev'esserci necessariamente la decadenza, seguita da una nuova ripresa – eternamente ripetute. È ovvio che con questa formula si nega la storia come informatrice di senso ed il progresso come suo surrogato. Ma che ne abbiamo in cambio? Ritengo che a Nietzsche importasse di arrivare ad un *altro atteggiamento* nei confronti della realtà; un atteggiamento radicalmente opposto alla « volontà di potenza » e di dominio. Se tutto ritorna, e noi – con l'amor fati – accettiamo questo ritorno, non cercheremo di impossessarci della realtà ma lasceremo che accada, l'accetteremo qual è. Può darsi che Nietzsche pensasse a questo, che – senza esserne del tutto conscio – volesse richiamare ad una « svolta » lontanamente simile a quella di cui molto più tardi parlerà Heidegger. L'eterno ritorno dell'uguale sembra essere una formula della totale mancanza di senso, dell'assoluta rassegnazione. Potrebbe però anche aumentare incredibilmente la responsabilità degli uomini per quanto accade, posto che essi abbiano un'influenza sugli accadimenti. Se tutto quello che facciamo oggi si ripeterà infinite volte per tutto il futuro, allora siamo responsabili non di un singolo accadimento ma di un infinito, molteplice accadere. Nietzsche tuttavia non l'intendeva affatto così. Se tutto

ciò che accade è già accaduto infinite volte prima di noi, allora noi non possiamo farci, cambiarci nulla. Allora tutti i nostri sforzi, aspirazioni, fini e progetti in fondo non sono che illusioni: finiamo per cadere nel fatalismo più totale. Come può avere un senso il nostro agire se in ogni caso « il dado è già stato tratto »?

Qual è l'origine del nichilismo? C'è forse una risposta a questo interrogativo che nel contempo contenga l'indicazione di una possibile via di superamento del nichilismo stesso? Mi sembra che il sociologo ed economista inglese *Fred Hirsch* nel suo libro « Soziale Grenzen des Fortschritts » (Hamburg 1980) [I limiti sociali dello sviluppo] abbia fornito almeno l'impostazione di base per giungere ad una risposta. Le costrizioni comportamentali che procedono da una società meritocratica tutta tesa alla massimizzazione del reddito individuale, – è la sua tesi – conducono di necessità ad una graduale distruzione delle norme morali che risalgono a società pre-capitalistiche (e pre-secolari). In famiglia la maggior parte dei genitori insegna ancora ai figli norme e valori che spesso contrastano crassamente con il loro stesso comportamento pratico, e con ciò che più tardi « la vita » pretenderà e si attenderà da loro. Si insegnano l'amore della verità, l'onestà, l'altruismo, il rispetto, l'amore verso gli altri – ma ciò che contribuisce al successo personale è l'occultamento della verità, la reticenza dell'informazione, il badare sempre ai propri interessi, la mancanza di riguardo nei confronti dei concorrenti (ed eventualmente dei propri collaboratori) – e non certo l'amore del prossimo. Paradossalmente, una società basata su principi tanto egoistici è vitale e relativamente accettabile per tutti solo fintanto che tali principi vengono arginati da norme morali ad essi in contrasto, norme derivanti da epoche passate. La società meritocratica e concorrenziale degli egoisti senza scrupoli conserva la sua vitalità solo fintanto che almeno per una parte dei suoi membri valgono altre, diverse massime di comportamento. Per fare un esempio: anche una moderna società industriale ha bisogno di giudici su cui fare affidamento. Qualora però i giudici volessero seguire esclusivamente le norme dell'egoistica società concorrenziale, essi dovrebbero « vendere » i loro verdetti al miglior offerente. In altre parole, la corruzione altro non è che un « comportamento conforme al sistema » da parte di persone il cui dovere professionale contrasta con i comportamenti obbligati imposti dalla società. Se infatti tutti o solo la maggioranza dei giudici agissero se-

condo quelle imposizioni, l'intero sistema economico crollerebbe. Coloro che dispongono delle maggiori possibilità finanziarie si comprerebbero la giustizia, e col suo aiuto tutto quanto il « resto ». Alla fine la concorrenza lascerebbe il posto alla totale monopolizzazione. Lo stesso vale per i medici che userebbero il loro monopolio collettivo (scalfito solo in minima parte da guaritori e simili) per esigere col ricatto il massimo dell'onorario. E veniamo alle donne che non siano esse stesse integrate nel mondo del lavoro. Con la loro bontà, dolcezza e disponibilità a prestare aiuto, finora hanno avuto la funzione di conciliare con la propria esistenza gli uomini tormentati dallo stress del rendimento, di consolarli e di compensarli di tutto il male. Senza questo loro aiuto correttivo è probabile che la vita sarebbe diventata, e da molto, talmente intollerabile, che una maggioranza avrebbe senz'altro insistito per avere dei cambiamenti. Necessariamente la vita si farà sempre più intollerabile se ora quei resti isolati dell'attuale società che ancora conservano regole e comportamenti non egoistici, precapitalistici, soccombono sempre più alla distruzione. In un mondo di cinici nichilisti non è più possibile un'esistenza umanamente degna. La « svolta », il superamento del nichilismo dovrebbe quindi iniziare là dove hanno avuto origine quegli obblighi di comportamento.

L'emancipazione della donna, per esempio, non dovrebbe significare un totale adeguamento anche del comportamento femminile alle costrizioni già determinanti e vincolanti per il mondo maschile; viceversa questo movimento dovrebbe condurre ad un superamento, alla messa in questione di quelle costrizioni per eliminare brutalità, dolore e sfruttamento.

Ma così non siamo nuovamente arrivati alle prime risposte date al nostro problema del nichilismo di cui ho già dimostrato l'insufficienza? La differenza, secondo me, sta nel fatto che oggi possiamo partire dalla dolorosa esperienza di massa della gente che soffre della diffusione sempre maggiore di un comportamento egoistico il cui solo scopo è l'avanzamento individuale... Il superamento del nichilismo, così mi sembra, potrebbe venire dalla comprensione, dal rendersi conto dell'intollerabilità della sofferenza, dall'ammissione del dolore. E non perché dolore e sofferenza debbano in sé essere rigettati ed eliminati: anche questo è uno degli obiettivi che portano all'appiattimento, un obiettivo proprio dell'assolutizzazione nichilistica del processo civilizzatore. Ma perché mai un paradossale incremento della sofferenza è legato a quel cieco « pro-

gresso » volto all'egoismo dei singoli e dei gruppi che si fanno concorrenza? E proprio perché ogni uomo dipende dai suoi simili e l'umanità dall'ambiente naturale il nichilismo non possiamo permettercelo. Per amor di una felicità che forse nemmeno sta solamente, né primariamente, nel benessere spirituale dobbiamo aprirci responsabilmente ai nostri consimili e dobbiamo aver cura e rispetto per la natura in quanto è l'eredità che lasceremo alle generazioni prossime e future. Ma perché mai gli uomini devono vivere, e perché mai dovrebbero vivere umanamente e felici? Il dubbio insito in questo interrogativo può far onore nella misura in cui rivela la modestia di chi lo esprime, ma può anche essere indizio di una rassegnazione stanca e difficile da combattere e contro la quale in noi si ribella una — a mio parere legittima — volontà di vivere. L'ultima e sola risposta esauriente possono darla in definitiva soltanto la speculazione filosofica e la religione: è solo nella coscienza dell'uomo che si rispecchia una parte sempre maggiore dell'universo (anche se sempre e comunque infinitesimale). Non è già questa una sufficiente legittimazione della sua esistenza? Con lui, è vero, non cesserebbe di esistere il mondo ma la coscienza del mondo, la coscienza della sua unità in tutta la sua molteplicità. Ciò, può darsi, non ha senso « pratico », ma almeno costituisce per l'uomo un'indicazione relativa al mondo in cui è posto. Nella sua formulazione mitizzante Heidegger parla dell'uomo quale « tutore dell'essere ». Solo riconoscendo la doppia dipendenza della nostra esistenza dal mondo materiale e quella del mondo materiale dalla nostra coscienza saremmo in grado di sfuggire al nichilismo.

La perdita del senso dell'esistenza e il nichilismo che ne deriva si possono spiegare anche in un modo un po' diverso. Tra le conquiste dello sviluppo dell'epoca moderna rientrano la formazione del soggetto individuale e la sua sempre più ampia (supposta) indipendenza. Mentre l'antico cittadino della *Polis* era del tutto assorbito in essa per quanto concerne la casa, il lavoro e gli affetti, mentre l'uomo del Medioevo si definiva ancora precipuamente nell'appartenenza ad un ceto, nella sua attività e nel suo patrimonio, e mediante ed entro tali rapporti trovava il senso della sua vita — senza ulteriore riflessione —, l'uomo moderno, borghese e individualista, si stacca sempre più da questa rete di rapporti precostituiti e li sente come una « costrizione esterna » semplicemente intollerabile. Realizzare gli scopi individuali — così si crede — è il

vero e proprio presupposto del senso della vita (e della « libertà »). Quanto vi è di preconstituito — in primo luogo l'appartenenza ad un ceti, poi anche la situazione patrimoniale, nonché le attitudini naturali (la cui « naturalezza » spesso è solo presunta) e da ultimo, nella nostra epoca, perfino l'appartenenza all'uno o all'altro sesso — viene vissuto come una « costrizione limitativa della libertà ».

Il soggetto che in tale maniera sempre più si stacca da tutto ciò che è « preconstituito » appare nella filosofia moderna come un astratto punto di riferimento della conoscenza e della riflessione su se stesso. Da Cartesio a Kant l'uomo come soggetto di conoscenza si ritrae sempre più dalla sua corporeità, tanto che questa non ha ormai altra funzione che quella, marginale, di fornire alle categorie ed alle forme concettuali del « materiale » ad libitum che solo grazie ad esse acquista la forma di oggetto di conoscenza. La capacità cognitiva intellettuale, liberata dalle emozioni e dalla corporeità, appare così come l'« ideale » di una « pura » e scientifica concezione del mondo, e questa dal canto suo sembra essere la più vera ed alta « professione » dell'uomo. Parallelamente a questa « spiritualizzazione » dell'intendimento di sé dell'uomo moderno cambia anche la sua concezione della natura. Interpretando per eccesso il comandamento cristiano: « assoggettate la terra », la natura viene esperita in modo sempre più esclusivo non solo come oggetto della pura conoscenza scientifica ma anche come oggetto di elaborazione e di sfruttamento. Da un punto di vista funzionale la formazione di un « soggetto » inteso quale mero intelletto trova un'esatta corrispondenza nella concezione della natura come « oggetto » altrettanto « puramente materiale ». Tutta l'attività spirituale (ed in quest'ottica si tratta della « forma più alta ») pertiene soltanto al soggetto cognitivo; l'« oggetto » prova, è vero, dei « moti » spiegabili materialmente, casualmente e funzionalmente, ma non può « suscitarli in modo spontaneo » — in altre parole gli manca la libertà. La realtà è definita proprio dal fatto di essere causalmente determinata e di essere assolutamente « non-libera ». Riconoscere quelle leggi causali serve realmente all'uomo per assoggettare la natura-oggetto: un assoggettamento che include tra l'altro anche il corpo umano. All'atteggiamento cognitivo dell'epoca moderna corrisponde un'etica dell'oppressione (« disciplina ») del corpo — così come quell'etica corrisponde al senso funzionale della sostituzione del principio di realtà a quello di piacere. Solo il corpo

de-emozionalizzato (privato cioè di ogni ossessione libidinosa) si può impiegare in modo ottimale come strumento per svolgere un lavoro alienato, estraneo e avverso ad ogni piacere: oggetto materiale che opera su altri oggetti materiali. E dietro entrambi sta, libero e « creatore delle forme » l'intelletto, unico e solo a determinare i fini.

Ora, l'individualismo di questo sistema è in sé il prodotto della società moderna e dell'egoistica lotta concorrenziale che la caratterizza; è l'espressione del fatto che l'importanza ed il fenomeno stesso della cooperazione nella divisione del lavoro e l'incremento produttivo che ne risulta appaiano come una « mistica e naturale qualità del capitale » e non invece come la risultante di una cosciente partecipazione comunitaria. Che la società possa imporre all'individuo delle qualità, anche le più particolari, o l'appartenenza a determinati ceti sociali, è un fatto che da molto tempo ormai non rientra più nell'orizzonte borghese. Mentre è probabile che il pittore medioevale si sia sentito parte integrante del « collettivo » che agiva per glorificare Iddio, ed obliava così la creatività sua particolare, gli artisti moderni (dacché iniziano a firmare le loro opere) sentono sempre più di essere delle « personalità uniche » dimenticando inoltre in che alto grado essi sono *anche* espressione del loro tempo e della comunità culturale a cui appartengono.

Per quanto ampia, la comprensione di tutti i condizionamenti sociali, biologici e psichici dell'individualità non ha impedito che gli uomini concepiscano se stessi come « individui assoluti », meri « soggetti » — un fenomeno accertabile dalle sue forme estreme. Per quanto possano essere de-individualizzati a causa del consumo di massa e dei processi di lavoro sempre uguali e massificati, è più che mai l'ideale della pura soggettività che informa e determina i loro desideri e il loro modo di intendere se stessi. Ciò significa che qualunque fatto preconstituito non gli parrà più accettabile: perché son nato tedesco del Sud e non francese? perché uomo e non donna? perché nel 1922 e non più tardi? Nulla più è accettabile come « senso », all'infuori — così sembra — di ciò che io stesso ho liberamente deciso e voluto. Da ciò la coerenza di quelli che vogliono cambiare anche il loro sesso. Ma posto che io sia solo questo infinitesimale punto di riferimento della « libera volontà » che decide qualsiasi cosa — chi sono poi io veramente? « Divento chi volli diventare », questa potrebbe essere una risposta. E nella filosofia esistenziale di Sar-

tre e del primo Heidegger l'esistenza viene veramente definita, seppure alquanto sommariamente, un « progetto » (un « progetto deietto », è ovvio!). Ma come può realizzarsi un senso in questo volere estremamente libero, da nulla determinato? È di un famoso Rabbi un detto altrettanto famoso: « Se io non sono per me — allora chi lo sarà? Se sono per me solo — allora io chi sono? ». Ritengo che l'uomo moderno che si definisce come volontà totalmente libera debba porsi seriamente quella seconda domanda: « Allora io chi sono? ».

Il senso delle cose sta sempre nel suo contesto più ampio: una nave serve al trasporto di uomini e merci, un tavolo per mangiarci e scriverci su, un armadio a riporvi la roba, un'opera d'arte alla ricezione estetica. Le cose ci appaiono dotate di senso solo nella misura in cui indicano appunto un contesto più ampio di questo genere. È ovvio che possono esserci molte cose di cui non siamo in grado di cogliere il senso, perché quel contesto non ci è familiare, perché non l'abbiamo ancora scoperto, oppure perché — più o meno consciamente — ne abbiamo fatto astrazione. Questo tipo di astrazione del resto non a caso rientra nei modi e nei metodi di intervento sull'ambiente propri della civiltà industriale.

Allo scopo di asservirla al massimo ai fini umani, la natura viene scomposta in parti sempre più piccole (fino a giungere alle particelle elementari) e resa « utilizzabile » sfruttando la comprensione delle sue strutture causali e funzionali. In quest'ottica — per motivi di economicità operativa — bisogna necessariamente sempre astrarre dal contesto immediatamente superiore. In quanto « oggetto di ricerca », quel contesto di regola rientra in un'altra disciplina specializzata, e non è né possibile né auspicabile consultare quella disciplina — tanto più che potrebbero esserci obiezioni sul modo di separare e isolare il particolare in questione.

Per chiarire facciamo un esempio: in molti paesi sono state costruite dighe di sbarramento per utilizzare nel modo più proficuo le masse d'acqua raccolte nei bacini artificiali, cioè per far funzionare delle centrali idroelettriche. Le nozioni scientifiche alla base dei provvedimenti tecnici riguardanti il contesto massa d'acqua/pendenza/produzione energetica/capacità ecc. astraggono per forza di cose dagli effetti che l'impianto produrrà sulla flora e la fauna della zona interessata, sul livello della falda freatica e così via. Lo stesso vale ad esempio per la regolamentazione dei bacini fluviali introdotta per evitare inondazioni ed agevolare la navigazione sui fiumi.

Prendere in considerazione fattori climatologici ed ecologici avrebbe forse significato rinunciare alla costruzione degli sbarramenti. Appena oggi si fa più spesso ricorso a perizie di esperti sulle possibili conseguenze ambientali prima di approvare la costruzione di simili impianti. Si sono dovute verificare gravi catastrofi ambientali prima di arrivare a questa correzione — parziale ed ancora agli inizi — di quell'astrazione tecnico-scientifica. In altre parole, l'intervento arbitrario nel complesso « contesto dotato di senso » dell'ecosfera, che è tipico del modo di procedere della moderna civiltà industriale, spesso distrugge senza saperlo il « senso naturale » per sostituirlo con il senso suo proprio, il tornaconto.

Tutto ciò che così viene « posto » (Heidegger userà il termine « ge-stellte ») ha ormai senso solamente in grazia del suo rapportarsi all'« uomo ». Un uomo che però, nell'assolutizzazione del suo isolamento in quanto vuota soggettività che pone il senso, necessariamente, non ha più « senso ». Quest'uomo del tutto « vuoto » che dal suo nulla è libero di decidere come e quel che vuole della sua esistenza, « non ha senso » perché non si rapporta più a nulla che indichi qualcosa sopra di lui, perché non accetta più nulla di preconstituito in cui rientrare. È assolutamente troppo pretendere che l'uomo sia il solo e universale produttore di senso. In questo non può che fallire.

Il senso, così dissi all'inizio di queste considerazioni, nasce dal rapporto di « una cosa » con un « contesto più ampio ». In formazioni sociali più antiche anche gli uomini rientravano ordinatamente in tali rapporti di senso sia di tipo sociale (comunità tribali, polis, repubbliche) sia religioso.

Ancora in epoca illuministica si trovò un tale rapporto di senso che travalica l'individuo nel concetto di *humanitas*, una umanità intesa come comunità di liberi ed illuminati che si estende a tutti gli uomini.

La « Dialettica dell'illuminismo » ha però distrutto anche questo rapporto di senso. Il soggetto sovrano che pone se stesso in senso assoluto al di fuori del mondo (oggettivo), non ha bisogno di riferirsi all'*humanitas*.

Col suo paragone, tanto cinico all'apparenza, del bevitore e del salvatore della patria — che realizzano forse nella stessa misura un'« esistenza autentica », Sartre ha solo espresso ciò che altri cercano accuratamente di nascondere: qualsiasi contenuto è ormai indifferente, non esiste più alcun « ordine og-

gettivo delle cose e dei valori » già dato all'individuo (e da lui accettato).

Unico criterio di differenziazione valutativa rimane quindi il contrasto tra « esistenza impropria » (scadimento nel « *man* » in Heidegger) ed « esistenza autentica » (sulla base della decisione sovrana – non motivabile affatto da un punto di vista razionale). Con ciò Sartre ha solo detto chiaramente che non c'è (più) un senso (oggettivo) dell'esistenza umana.

Se ora però questa via che porta all'assolutizzazione del soggetto, alla totale astrazione della corporeità, della naturalità e dei condizionamenti dell'uomo dimostrasse di essere una strada sbagliata? Gli uomini dipendono chiaramente dalla loro corporeità ed il loro corpo dall'ambiente che, benché sia ragionevolmente modificabile, non può esser trasformato radicalmente e a piacimento (e gli esempi più concreti di ciò sono la malattia e le catastrofi ecologiche): rendersene conto – magari grazie alle catastrofi – alla fin fine potrebbe anche portare ad un cambiamento di rotta (ad una « svolta ») che passando per l'accettazione del preconstituito « trovi » nuovamente un senso oggettivo (preconstituito) (invece di voler « porlo »). Questo modo di intendere e di accettare la nostra naturalità non deve affatto condurre ad un'assolutizzazione conservatrice dello status quo, sociale, politico o culturale che sia – cosa che evidentemente può costituire un pericolo. Nell'ambito e sulla base di questo atteggiamento di accettazione, che nel contempo obbliga alla *preservazione*, rimane spazio sufficiente per dar forma creativa all'esistenza umana. Contemporaneamente però ci si rende conto anche dei limiti. L'accettazione di « limiti dell'umanità » viene tradizionalmente collegata ad una concezione religiosa del mondo. Nella maggior parte delle religioni è Dio (o sono gli Dei) a porre « limiti » agli uomini. Dottrine del genere sono spesso servite – anche se certo non bastavano da sole – a cementare lo status quo sociale; a questa funzione però non sono necessariamente legate. Piuttosto potrebbe darsi che nell'atteggiamento religioso verso la realtà si esprima una verità fondamentale in modo più o meno metaforicamente antropomorfo: la verità su noi stessi, sul debole, naturale, caduco essere umano colmo di difetti.

Auguste Comte, nel tentativo di mediare all'umanità dell'epoca del positivismo – che in lui ebbe un promotore – qualcosa che sostituisse la religione, a quell'umanità che era

ormai diventata areligiosa, introdusse nel suo programma d'insegnamento l'*astronomia* in quanto disciplina utilissima dal punto di vista di una pedagogia popolare. E di fatto, a tutt'oggi e nonostante che satelliti artificiali e sonde spaziali abbiano scalfito, benché in minima misura l'universo, l'astronomia è una scienza basata molto più sulla contemplazione speculativa che sull'azione costruttiva. Ad ogni modo l'interesse primario dell'astronomia non risiede in un mutamento radicale della materia, bensì nella conoscenza dell'universo semplicemente infinito in cui siamo posti. La cosmologia insegna che siamo mortali non solo come singoli esseri ma anche in quanto specie. Le condizioni favorevoli alla vita in un futuro prevedibile cesseranno di esistere sulla terra, benché per chi viva oggi ciò accadrà soltanto in un futuro lontanissimo. Dopo che si sarà raffreddato, il nostro pianeta non offrirà più alcuna possibilità di esistenza umana. Oggi è perlomeno certo, se non certissimo, che l'umanità costituisce un caso fortuito limitato nel tempo, di cui non esiste un corrispondente sui corpi celesti finora « raggiungibili ». Se dunque dev'esserci un « senso » nell'esistenza umana, ci sarà solo in quanto in questa parte dell'universo – benché una sola volta e per un periodo limitato nel tempo – è sorta la vita cosciente e con essa uno « specchio nel mondo ». Uno specchio che riflette in modo senz'altro confuso e imperfetto una parte certamente notevole di questo mondo. L'assunto speculativo della filosofia hegeliana è che anche per il mondo (la natura) non sia senz'importanza il poter riconoscere « si » in uno « spirito oggettivo ». Ma anche se oggi non vogliamo spingerci tanto in là, la riflessione sul nesso oggettivo e su quello soggettivo tra il mondo e l'uomo e la disponibilità che ne deriva ad accettare la nostra situazione di dipendenza dal e nel preconstituito, può contribuire ad un superamento della crisi del senso e del nichilismo.

Jean-Jacques Rousseau ha posto un confronto tra l'atteggiamento morale dell'egoismo (che chiama *Amour propre*) e quello che corrisponde alla coscienza, un atteggiamento da lui esemplificato nell'individuo che concepisce se stesso come posto sull'orlo di un dato cerchio. L'organo per cogliere quel « cerchio », quell'« intero » preconstituito in cui il singolo dovrebbe rientrare subordinandosi, secondo Rousseau è una ragione com'è ovvio radicalmente diversa da quella (strumentale) al servizio delle passioni individuali. Forse possiamo apprendere quanto sia indispensabile una tale concezione della

ragione proprio da questo stesso pensatore che Kant, come ebbe una volta ad affermare, considerava come colui che lo « aveva messo sulla retta strada ». Questo anche se egli stesso non aveva tratto una tale conseguenza.

Traduzione di Marta Cova

Nichilismo contro nichilismo

TITO PERLINI

Il termine Nichilismo, cui presentemente si ricorre con grande frequenza e con notevole disinvoltura, richiede, per essere davvero compreso, che si sbarazzi preliminarmente il campo da un buon numero di equivoci. Un esame che cerchi di essere almeno un po' attento ai significati che attorno a tale termine sono venuti via via raccogliendosi ci rivela subito che i dibattiti sul nichilismo sono destinati ad impan-tanarsi nell'ambiguità se non sanno distinguere almeno due accezioni della parola in questione, le quali si oppongono l'una all'altra vicendevolmente.

Convieni, in primo luogo, tener conto che il termine deve il più della sua fin eccessiva fortuna ad un libro, che, facendone uso in un senso fortemente polemico, ha attirato su di esso un turbine di discussioni, assicurandogli così un'ampia notorietà. Mi riferisco al celebre romanzo di Turgenev, *Padri e figli*, uscito nel 1862, che sta all'origine della fortuna della parola presso il grande pubblico. Non fu Turgenev ad introdurre la parola nella circolazione culturale in Russia. Sembra che essa sia apparsa per la prima volta in un articolo di N.Y. Nadjerdin del 1829, dal titolo *La riunione dei nichilisti*. Certamente, però, senza Turgenev, la parola non avrebbe saputo far proprio quel potere suggestionante che in seguito l'ha fortemente contraddistinta. Ricorrendo ad un termine che fino a quel momento era stato usato dalla pubblicistica in senso spregiativo, l'autore di *Padri e figli* ne fa invece l'etichetta di un atteggiamento da considerare nemmeno neutralmente, ma addirittura in senso positivo. Per Turgenev è da definire nichilista l'uomo che si mostra deciso a non riconoscere come sacra nessuna autorità, a non concedere alla cieca il proprio assenso a nessun principio, per avvolto dal quasi universale rispetto esso possa essere. Nichilista è colui che rivendica per sé il diritto di dubitare di

tutto, negando così l'invulnerabilità di quei vincoli tradizionali che esigerebbero da lui rispetto e venerazione. Un siffatto uomo è animato da una fondamentale diffidenza. Egli fiuta trucchi e inganni in tutto ciò che vorrebbe imporgli come « sacro » costringendolo in ginocchio. Nel suo disincanto, che reca su di sé l'impronta di una razionalità di stampo illuministico, dà costantemente prova di una sospettosità che gli inibisce di concedere immediatamente la propria approvazione ad alcunchè. L'arte, la cultura, la morale, la religione finiscono così per venir da lui considerati come idoli da demistificare nella presupposizione che tali sfere abbiano soprattutto l'intento di conferire sacralità al potere e di occultare i rapporti di forza su cui il potere stesso si basa col darle una versione sublimata e trasfigurata. Grazie alla cultura, che pur pretende di essergli sottratta, il potere può assumere una veste ingannevolmente seducente che gli consente di « moralizzarsi » attraendo e conformando a sé le coscienze degli uomini.

Il protagonista di *Padri e figli*, Bazarov, sospetta che il ricorso a valori che pur pretenderebbero di trascendere il piano storico-sociale per attingere all'eternità, abbia il solo scopo di racchiudere la società esistente entro un rivestimento atto ad abbellirla quindi a renderla accettabile. Una tale disposizione d'animo induce Bazarov a disprezzare non solo la morale corrente e i valori ufficialmente riconosciuti nell'ambito della società del suo tempo, ma qualsiasi inclinazione ad opporre resistenza al riconoscimento della critica intransigente dei poteri e dei valori costituiti come l'unico atteggiamento moralmente apprezzabile, perché non intaccato dall'ipocrisia. Critica per Bazarov è demitizzazione, demistificazione, smascheramento, rivelazione di ciò che si nasconde sotto il rivestimento di nobili ideali. Al di fuori di un tale impegno demistificante di ascendenza voltairriana non si dà una vera moralità. Nemmeno alla vita nella sua immediatezza si può dire tranquillamente di sì perché nulla sembra sottrarsi ai guasti provocati da una società decrepita e ingiusta. I sentimenti vengono avvertiti come un pericolo per il fatto che, mostrandosi accondiscendenti nei confronti di una vita che si tratta invece di scuotere alle fondamenta, finiscono per svelarsi come un segno di mollezza, rendendo gli uomini indulgenti verso una realtà meschina ed oppressiva che merita solo di venir condannata senza appello. S'impone al « nichilista » l'obbligo di assu-

mere un atteggiamento *immorale* o meglio *anti-morale* nella negazione recisa dei valori dominanti e delle tradizioni etiche e religiose cui essi sono soliti appoggiarsi. Una tale immoralità, esibita rumorosamente, è però solo apparente.

Poiché la morale corrente viene denunciata come una falsa morale che si tratta di mostrare, senza ritegni, per quel che è, l'immoralismo o anti-moralismo programmatico che il « nichilista » impone a se stesso come doveroso finisce per rivelarsi come l'unica posizione morale in grado di evitare di consegnarsi al falso. Ciò significa che la negazione dei valori nel « nichilista » è, essa stessa, solo apparente. Bazarov nega i valori della tradizione, ma solo per affermarne altri che sono essenzialmente quelli insiti nella nozione di ragione illuministica, dai quali scaturisce la fiducia nel progresso generale dell'umanità garantito dall'affermarsi della razionalità scientifica. Il passato viene rifiutato in blocco in nome di un rivolgimento totale che, mettendo in fuga credenze infondate su cui il potere, che tiene insieme una società invecchiata, fa leva per subordinare a sé le menti incolte di coloro stessi su cui si esercita, ponga le condizioni per lo stabilirsi di una società priva di *tabù*. Il « nichilismo » di Bazarov è un nichilismo non assoluto, ma relativo. Si può dire anzi che il termine stesso viene usato puntando coscientemente sull'esagerazione e sull'eccesso, per scandalizzare e spaventare, accettando, per sbeffeggiarla, la visuale atterrita dell'avversario. Al termine, cioè, si ricorre in considerazione della carica provocatoria che vi è racchiusa. « Nichilista » Bazarov è e vuole risultare agli occhi di chi si mantiene aggrappato all'universo dei valori dominanti. In contrapposizione a un tale universo, che pretende di farsi valere come un *tutto*, ma che alla luce della ragione si svela come un *falso tutto*, Bazarov si pone sprezzantemente e teatralmente, con un gesto che ostenta con piglio allegramente aggressivo la propria scandalosità, dalla parte del *nulla*. Ma questo nulla non è veramente un nulla poiché Bazarov, nel momento stesso in cui sembra far *tabula rasa*, procedendo alla demolizione di tutti i principi venerati come sacri e alla negazione degli antichi fondamenti teologici e metafisici smascherati come *instrumentum regni*, crede nella storia, nella civiltà, nel progresso, nell'emancipazione degli uomini, nella possibilità dell'avvento di una società più ragionevole. Se egli disprezza i sentimenti, facendo sfoggio con quasi goliardico compiacimento di un robusto e stentoreo cinismo che può

anche sembrare, ad uno sguardo superficiale, tale da sboccare nel rifiuto della vita, questo avviene perché egli ritiene che solo la ragione scientifica, resa immune dal contagio delle passioni, affermandosi le quali l'oscuratismo ha facilmente buon gioco, rechi in sé la capacità di liberare gli uomini da ogni umiliante servaggio materiale e spirituale, spiando così la strada ad un nuovo ordine sociale nel quale i sentimenti stessi potrebbero venir purgati da ciò che li rende simili a trabocchetti insidiosi. Ciò cui tende Bazarov è una mutazione non solo socio-culturale, ma di tipo antropologico. Il suo sogno è *l'uomo nuovo*. La strada per giungere alla realizzazione di tale appassionato vagheggiamento passa attraverso la *critica della religione*. Il « nichilismo » aspira irresistibilmente all'instaurarsi di un culto laico e secolarizzato, che possa fare a meno di Dio, di una *religione dell'umanità* che ricorda quella di stampo feuerbachiano mostrandosi altresì affine alla concezione comtiana della storia. Agisce così, in tutta la sua rigidità, la contrapposizione religione-scienza, col secondo dei due termini inteso in senso nettamente positivo. Il punto di riferimento filosofico fondamentale di Bazarov è l'utilitarismo alla Bentham. La società cui egli tende, nel rifiuto di quella in cui si sente imprigionato e che aspirerebbe ad abbattere, è una società in cui la ragione scientifica, riconosciuta come valore centrale e forza determinante, dovrebbe consentire la realizzazione del massimo di utilità, garantendo il più grande vantaggio per ciascuno, senza che il bene comune si contrapponga per questo all'utile individuale. La ragione scientifica dovrebbe render possibile l'armonia degli interessi, l'accordo del particolare col generale ricorrendo per questo ad un sapiente calcolo dei bisogni, dei desideri, degli interessi e dei piaceri. Ravvisata l'unica possibilità per l'instaurarsi di una società di uomini felici, tale da garantire l'accordo dell'utile individuale con quello generale, nella ragione calcolante, è del tutto conseguente che Bazarov conceda la propria incondizionata fiducia alla scienza che su di essa essenzialmente si basa. La contestazione di Bazarov presuppone uno scientismo fiducioso nel progresso rettilineo idoleggiato dal positivismo di cui gli sfugge il carattere ideologico e che lo espone, senza che egli se ne avveda, ad un conformismo non meno pesante di quello che egli denuncia nelle posizioni tradizionalistiche. Si tratta di quel conformismo teso a spacciarsi per *posizione avanzata*, per spregiudicatezza ad ogni costo che consiste

nel culto della modernità per la modernità, nel progressismo indifferenziato e acritico, vittima facilmente dei più micidiali luoghi comuni. Di tale conformismo Flaubert ci ha dato il ritratto nella figura del farmacista Homais, diffondendosi poi in *Bouvard e Pécuchet* e nel *Dizionario delle idee ricevute*.

Turgenev manifestò ampiamente la simpatia che provava per Bazarov, presentando positivamente anche alcuni tratti a prima vista sgradevoli del comportamento del suo personaggio come l'ostinazione di cui costui dava costantemente prova nel gusto di mostrarsi maleducato. La « giustizia poetica » ha però evitato a Turgenev di rimaner troppo legato all'adorazione del suo personaggio. Nonostante l'ammirazione per la forza e la fierezza che gli attribuisce, ravvisando in lui un nuovo tipo di rivoluzionario, Turgenev come poeta non può fare a meno di cogliere anche i lati vulnerabili del suo eroe, mettendone in evidenza le inconseguenze e svelando nei suoi confronti una ambivalenza profonda che l'ammirazione professata in termini espliciti riesce a nascondere ma non ad annullare. Turgenev, nell'ansiosa ricerca di dar vita ad un *personaggio positivo*, s'era sforzato di fare di Bazarov il contraltare di Rudin (protagonista del romanzo omonimo del 1856), prototipo di tutta una serie di personaggi dubbiosi e deboli. Se Rudin (e si potrebbe dire Turgenev stesso) era un idealista sincero ma impotente che si accontentava di sognare riforme radicali, rivelandosi alla prova dei fatti un inetto, Bazarov, al contrario, doveva dar prova di essere in grado di affrontare la realtà, unendo il pensare e il sapere all'agire, congiungendo all'ideale un'attività tale da renderlo operante e mostrando di essere veramente quell'*uomo forte* che Turgenev sapeva bene di non essere e che proprio per questo appassionatamente ammirava. Ma l'edificazione di un siffatto eroe positivo riesce a Turgenev solo a metà, cioè non riesce affatto. Bazarov si rivela in definitiva assai più problematico e fragile e insidiato e in fondo assai più simile, nonostante le apparenze, a Rudin, di quanto Turgenev avrebbe voluto. Il furore iconoclastico da cui è animato non impedisce infatti a Bazarov di innamorarsi condannandosi a pene e ad affanni in cui rimane imprigionato fino alla fine. L'ansia turgeneviana di attingere al *positivo* rimane così frustrata e l'ideologia bazaroviana viene artisticamente confutata. Sul piano, però, della presa di posizione etico-politica non c'è dubbio che Turgenev

stia dalla parte di un Bazarov idealizzato. A ciò lo conduce il suo *occidentalismo*.

Nel romanzo *Fumo* (1867) Turgenev concentra il fuoco delle sue batterie polemiche sul popolo russo nel suo complesso, che egli vede immerso senza speranza in un'inerzia patologica, condannato, per mancanza di iniziativa, di inventività, di capacità attive, ad una condizione di servitù, addirittura di schiavitù. Con un accanimento che può forse esser spiegato psicologicamente solo in riferimento ai drammatici rapporti sfociati in una rottura irreparabile che egli ebbe con la dispotica madre Varvara Petrovna, da lui assunta a simbolo del proprietario terriero russo, e identificata addirittura con l'immagine stessa della Russia feudale, Turgenev fa cadere sul suo popolo un rovente disprezzo che investe non solo tradizioni ormai sclerotizzate ma anche quei conati di dar vita al nuovo che non riescono ad uscire dallo stadio della mera fantasticheria, non risparmiando quindi nemmeno il socialismo populista, espressione a suo giudizio della ribellione « rientrata » dei « figli » i quali non riescono sul serio a staccarsi dal mondo ammuffito dei « padri ». È sintomatico che il personaggio che, prima di Bazarov, Turgenev aveva cercato di ritrarre, nel romanzo *Alla vigilia* (1860), come un eroe positivo, Insàrov, sia uno straniero, un bulgaro. La battaglia in termini etico-politici di Turgenev è costantemente rivolta contro l'arretratezza della Russia alla quale contrappone il progresso che trova la sua realizzazione nei paesi industrialmente più evoluti dell'Occidente. Vissuto per gran parte all'estero, Turgenev non ha mancato, nelle occasioni più importanti, di far professione della più decisa esterofilia. Seguendo la parabola che in Russia va, nel periodo 1840-70, dal vacuo liberalismo dei « padri » al nichilismo teorico dei « figli » raffigurato positivamente in Bazarov, egli non esitò a prender posizione a favore di quest'ultimo. Critico nei confronti di una borghesia incapace di emulare le virtù di quella europea, avallò così posizioni teoriche tendenzialmente estremistiche che dovevano sboccare, al di là e contro la teoria, nel nichilismo militante e rivoluzionario. E proprio questo non gli fu perdonato dal Dostoevskij che lo considerò un irresponsabile, un cicisbeo intellettuale civettante con idee di cui non coglieva la portata reale e di cui non sapeva valutare il carattere latentemente esplosivo.

A giudizio dell'autore del *Diario di uno scrittore* e de *I Demoni*, il compito del progressismo russo consiste nello spia-

nare la strada all'empia e cinica distruttività dei nichilisti rivoluzionari, bollati da Dostoevskij stesso nella mostruosa e ridicola figura del cospiratore Pëtr Stepanovič Verhoven-skij, feroce caricatura di Nečaev. Non è un caso che questo spaventevole inbecille, capace senza batter ciglio, con « naturalezza » di compiere i più efferati delitti e di tessere trame tali da avvelenare tutto quanto gli sta intorno, sia figlio del letterato liberale Stepan Trofimovič, vacuo sognatore imbottito di un umanesimo enfatico e libresco, che dopo essersi trastullato con la mitologia democratico-progressista si ritrae alla vista dello scempio di ogni valore operato dalla giovane generazione che proprio della sua cultura politica s'è nutrita e che ora mostra di disprezzarlo. Per Dostoevskij i liberali alla Stepan Trofimovič, nella schiera dei quali rientra suo malgrado lo stesso Turgenev, sono gli incauti apprendisti stregoni che, senza avvedersi assolutamente di ciò che stanno facendo, evocano forze oscure destinate a travolgere loro stessi.

Ne *I Demoni*, che rappresentano, in certo qual modo, il contraltare polemico di *Padri e figli*, Dostoevskij ha voluto esprimere radicalmente la propria irrisione e la propria condanna non solo dei principi rivoluzionari ai quali egli stesso, da giovane, era stato vicino, ma del mondo liberale e borghese, accusato di imperdonabile leggerezza, di viltà, di irresponsabilità intellettuale e di insipienza. Nel nichilismo, esaltato da Turgenev come segno di salute morale, Dostoevskij ravvisa l'esperienza rovinosa e suicida di un'umanità in preda al demoniaco che, perso ogni rapporto col divino, corre verso l'abisso. Gli ossessi ritratti da Dostoevskij, avendo smarrito ogni distinzione tra il bene e il male, essendosi strappati al legame che li teneva avvinti a Dio e alla natura, al popolo e alla terra, cadono preda di una forza oscura che non controllano. L'intera società russa, impregnata dal male, mostra di indulgere pericolosamente ad una siffatta ebbrezza suicida e precipita in un incubo pauroso, rinnegando la propria missione di *popolo di Dio*. Dostoevskij rimprovera al mondo liberale russo di essersi staccato dal popolo per inseguire il miraggio di idee provenienti dall'Europa, cioè di quei miti illuministico-progressistici indulgendo ai quali la Russia non può non rinnegare il meglio di se stessa. Le ideologie di stampo socialista, di importazione francese, completano l'operato del liberalismo, attraendo nella propria orbita tutti coloro che temono di non mostrarsi all'altezza dei tempi nuovi, che vogliono ad ogni costo rivelarsi aperti, spregiudicati e

moderni. La vanità degli intellettuali e dei borghesi « illuminati » favorisce un'opera di corrosione che non esita a mostrare i propri effetti rovinosi. I prodotti di tale cultura, staccatasi dal popolo e dalla tradizione religiosa russa, sono i ridicoli appartenenti alle società segrete, i ciechi automi che formano le file dell'umanità indemoniata. Il *demoniaco*, con cui il nichilismo fa tutt'uno, per Dostoevskij è soprattutto *sradicamento*. È la conseguenza di una fredda febbre cerebrale, stimolata da un orgoglio luciferino, che, precipitando in una dimensione onirica, finisce per sboccare nel mostruoso, in una sorta di surreale follia, spingendo chi vi cade in balia verso una distruzione da cui sembra emanare una sorta di fascino irresistibile. La colpa che si situa all'origine di tale spirale nefasta è ravvisata da Dostoevskij nell'orgoglio di un intelletto che, sradicandosi dalla terra e perdendo il senso della vita, si vota all'astratto. Quest'ultimo, sovrapponendosi alla realtà, fa scomparire i limiti che la dividono dai torbidi sogni di cui l'intelletto si nutre e fa sì che i più deliranti miraggi vengano assunti come qualcosa di plausibile. L'esaltazione che trae forza dalla convinzione che tutto sia possibile provoca l'insorgere dei mostri e conduce a far scempio, nell'irosa negazione di ogni sacralità, della vita stessa, che scade a oggetto da sottoporre ai più folli esperimenti, spezzando i vincoli che tengono avvinti gli uomini alla sfera dell'essere, riducendoli a spettri, a fantocci, a morte cose, giungendo a profanare con la natura la stessa impronta divina che è calata su di essa e sugli uomini. La vita oltraggiata però si vendica condannando alla auto-distruzione chi le reca ingiuria. All'intelletto scatenato, divorziato dalla vita e divorato da un irresistibile impulso suicida, Dostoevskij contrappone la fede in quell'ordine naturale nel quale solamente la volontà di Dio può manifestarsi. Egli si pone quindi, al contrario di Turgenev, da lui malignamente raffigurato ne *I Demoni* nel fatuo e presuntuoso scrittore Karmazinov, pronto a mostrarsi servile nei confronti dei giovani rivoluzionari, da lui assecondati in tutte le loro smanie pur di non venir da loro accusato di essere un passatista, dalla parte della tradizione religiosa russa, dalla quale la realtà popolare in quanto ha di più prezioso non gli sembra possa essere dissociata. Il popolo russo, per lui, è il popolo depositario del vero Dio, il popolo da difendere nell'irriducibilità dei suoi caratteri peculiari proprio perché in questi è racchiuso il senso di una missione universale. Nichilismo,

per Dostoevskij, è negazione del Dio cristiano, negazione dettata dall'orgoglio di sostituire al Dio-Uomo l'Uomo-Dio. I grandi personaggi demoniaci di Dostoevskij, da Raskolnikov a Svidrigailov, da Ippolit a Stavrogin, da Kirillov a Versilov a Ivan Karamazov sono tutti posseduti dall'orgoglio di un intelletto, che, sradicandosi dalla vita e dalla terra, si condanna ad una follia autodistruttiva, alla morsa della quale ci si può sottrarre solo col pentimento, riattingendo a quell'umiltà che spinge il figliol prodigo a piegar le ginocchia, a prosternarsi per baciare la madre terra. È per questo che Dostoevskij pone gli umili e i semplici al di sopra degli intellettuali, i quali solo deprimendo il proprio orgoglio possono ritrovare la via della salvezza.

Karmazinov-Turgenev è per Dostoevskij un transfuga, un russo rinnegato che mette tutto il suo puntiglio nel mostrarsi europeo. La modernità è la sua ossessione ed è per questo che egli, in ogni caso, vuole mostrarsi gradito agli uomini nuovi. Al suo progressismo, pronto sempre a correre dietro alle mode, non corrisponde alcuna vera convinzione interiore. La politica in lui tende a convertirsi in belletterismo, riducendosi ad un gioco cultural-mondano, dedicandosi al quale lo scrittore ha il solo scopo di assicurarsi una vita comoda, di mostrarsi brillante e di venir ammirato. Dostoevskij fa propria fino in fondo l'opinione della pubblicistica conservatrice del tempo che vedeva in Turgenev un nemico del « problema sociale russo » e la esaspera fino a presentare l'autore di *Padri e figli* come un segreto sostenitore di Nečae. Il giudizio turgeneviano sul nichilismo non suscitò, del resto, solo la dura reazione di Dostoevskij. Anche Tolstoj, che da giovane aveva considerato Turgenev, soprattutto per le *Memorie di un cacciatore*, come uno dei suoi maestri, s'allontanò progressivamente da lui fino a rompere il rapporto d'amicizia che li aveva tenuti legati. Al Tolstoj moralista, religioso e riformatore sociale della maturità Turgenev è apparso sempre più come un vanitoso letterato alla moda, quasi un damerino infranciosato da tenere alla larga. Il contrasto, anche in questo caso, al di là di aspetti contingenti, era di fondo. Il Tolstoj mistico degli ultimi anni, l'acceso moralista di *Che cosa è l'arte* e di altri saggi religioso-pedagogico-filosofici, è il punto d'arrivo di una parabola che si muove in direzione opposta rispetto a quella di Turgenev. L'orientamento via via più accentuato in senso anti-umanistico di Tolstoj, animato da un accanimento polemico che mostra una qualche

affinità col furore da cui è pungolata l'implacabile critica mossa da Kierkegaard al compromesso borghese-cristiano, si pone agli antipodi rispetto all'esaltazione della modernità che è di Turgenev. Fin dalle pagine di *Guerra e pace* in cui viene demolita la figura di Napoleone l'esito del pensiero di Tolstoj si rende visibile. In Napoleone, identificato con l'anti-Cristo, espressione del prometeismo occidentale, cui contrappone in Kutusov la capacità di aderire all'*humus* della religiosità popolare russa e alla saggezza insita nella vita contadina, Tolstoj aveva sbeffeggiato la pretesa di reggere le sorti del mondo e di guidarne il corso. È proprio una siffatta *hybris* a far cadere su colui che si illude di essere padrone del mondo il ridicolo. Il progressismo cui Turgenev volle restar fedele non poteva evitargli una reazione sdegnosa da parte di Tolstoj.

L'uscita di *Padri e figli* costò però al suo autore numerose altre rampogne. Se il libro spiaccò fortemente — e non poteva andare in modo diverso — ai conservatori e ai benpensanti che l'accusarono di adulare i Bazarov da cui la Russia era afflitta e di giustificare il loro operato eversivo, non si può proprio dire che vi sia stata un'accoglienza favorevole da parte di coloro cui il romanzo, in definitiva, era destinato, cioè dei « figli ». Ad eccezione del critico Pisarev, questi rifiutarono per sé la denominazione di « nichilisti » e non vollero riconoscersi in Bazarov che considerarono anzi come una propria caricatura. Turgenev si trovò tra due fuochi e questo contribuì ulteriormente, ribadendo il suo isolamento, ad accentuare la sua esterofilia. Il rapporto tormentato di Turgenev col proprio Paese è un capitolo affascinante, su cui la critica ha avuto modo di soffermarsi a lungo. A rendere tormentato e difficile tale rapporto ha contribuito non poco il mito di un Turgenev realista e critico sociale messo in circolazione da Belinskij e ripreso negli ultimi decenni da buona parte della critica sovietica. Sul piano della resa letteraria ciò che conta non è l'aderenza di Turgenev a Bazarov, ma l'ambivalenza che l'autore rivela nei confronti del proprio personaggio. L'ambiguità e l'ambivalenza sono del resto il segno distintivo della più alta letteratura russa del secolo XIX ogni qual volta essa ha affrontato il nodo intricato in cui consiste il confronto tra la Russia e l'Occidente. Si pensi, come all'esempio forse più significativo, all'atteggiamento di Gončarov nei confronti della coppia di quegli amici-antagonisti che sono Oblomov e Stolz. Se a Stolz vengono riconosciute le virtù dell'intraprendenza, dello spirito inventivo, del lavoro,

dell'energia fattiva (virtù che dovrebbero mettere in fuga gli spettri della vecchia Russia feudale) mentre Oblomov sa dare di sé solo una immagine di fiacchezza e inerzia, svelandosi un uomo incapace di tenere in pugno la propria vita, e ciò induce Gončarov a ravvisare in Stolz un modello di comportamento da proporre al proprio Paese, dall'altra parte non c'è dubbio che, nel momento in cui Oblomov, sfinito ma lucidissimo perché giunto ormai al fondo di se stesso, manifesta la decisione di far propria per sempre la rinuncia ad ogni ambizione, lasciando così cadere qualsiasi speranza di evadere dalla non-vita cui la sua incapacità di determinazione l'ha condannato, la sua figura cresce fino a raggiungere la statura di un vero eroe tragico, fino a ridicolizzare il proprio amico-antagonista, il cui attivismo, al pari dell'ideologia umanistico-progressistica che vi è implicita, finisce per rivelarsi, come indicato dal giovane Lukács in una vibrante pagina della *Teoria del romanzo*, addirittura come qualcosa di triviale. In Gončarov, per altro, siamo al di là anche dell'ambivalenza; siamo già, in un'anticipazione della cultura novecentesca, all'intuizione che rivela la contemporanea presenza di diversi sistemi di valori, fra di loro inconfrontabili, ciascuno dei quali costituisce un universo chiuso in sé, mirante all'autosufficienza, incline ad ignorare più che ad escludere gli altri. La scelta tra diversi sistemi di valori è affidata ad un qualcosa che sfugge alla presa della ragione, perché dipendente, in ciascuno, da quello che Max Weber ha chiamato il *demone della propria vita*, e quindi legato ad una decisione che non è traducibile nei termini di un criterio univoco razionalmente definibile. Mancando un metro di misura universale, la scelta tra diversi, fra di loro incomunicabili, sistemi di valori, nessuno dei quali riesce ad assicurare a se medesimo il requisito della necessità, resta in definitiva affidata ad alcunché di ineffabile. Max Weber, nel descrivere, ne *La scienza come professione*, quel processo di *razionalizzazione* che reca con sé una progressiva *Entzauberung der Welt* (disincantamento del mondo), chiarisce come tale processo stesso non possa far valere per sé alcuna giustificazione assoluta. La civiltà cui la razionalizzazione del mondo ha dato vita, anche se s'impone all'uomo contemporaneo come una sorta di Fato, al quale stoicamente Weber stesso giudicava si dovesse dire di sì, non può venir fatta rientrare in alcun piano provvidenziale. Se essa consente all'uomo di padroneggiare ciò da cui un tempo veniva sopraffatto e di con-

trollare, addirittura di dominare la natura, ponendo limiti sempre più decisi alla sua originaria strapotenza, va aggiunto che si impone per questo un costo pesante, consistente nella perdita dell'autenticità esistenziale, nella crescente difficoltà per il singolo di riconoscersi nel proprio destino, in una tendenziale perdita del senso che mette l'uomo stesso, divelto dalle proprie radici, in crisi, privandolo di una giustificazione ultima della propria stessa vita, inducendolo a ricorrere a disperati esorcismi per tener lontano lo spettro minaccioso della morte, la presenza della quale è qualcosa di terribile, uno scandalo che fa sorgere domande destinate a restare senza risposta. La morte, in un mondo dominato da una razionalità che implica, nel suo stesso esplicitarsi sul piano della conoscenza e su quello dell'attività produttiva, un progresso senza fine, il quale svela come alcunchè di mitologico anche se stesso, è *alterità assoluta*, tale da vanificare in ultima istanza ciò, che, non riuscendo ad accettarne l'annientante presenza, si sforza di escluderla dal proprio ambito e finisce per rimuoverla. Soffermendosi su Tolstoj, Weber dimostra come proprio la razionalizzazione alimenti, per contrasto, una cultura di tipo mistico-esistenziale nella quale invece la morte si rivela come qualcosa di indissolubilmente connesso alla vita, nella persuasione che solo il passaggio attraverso la porta stretta dell'accettazione della morte consenta di attingere all'autenticità esistenziale. Contrapponendo l'una all'altra la concezione insita nella scienza moderna e quella che emerge dal misticismo tolstoiano, le quali restano divise da un abisso, Weber chiarisce come manchi qualsiasi criterio universale e necessario per affermare in assoluto la preferibilità dell'una delle due concezioni stesse rispetto all'altra. Se la razionalità basata sul calcolo che ha presieduto allo sviluppo tecnico-scientifico e al processo dell'industrializzazione capitalistica consente di controllare in modo efficace la natura, rendendo con ciò possibile il massimo di padronanza da parte dell'uomo sulle potenze che tenderebbero a soverchiarlo, questo può ben costituire una ragione per preferire la concezione del mondo che in essa è implicita ad altre, ma chi si induce ad una tale opzione non può in alcun modo, pena una ricaduta nella mitologia, fornire di essa una giustificazione in termini di universalità e necessità e deve anzi, se è onesto, ammettere che tale scelta non è veramente una scelta poiché ad essa è indotto dal riconoscimento che lo sviluppo del mondo moderno è giunto ad un punto tale da

rendere troppo pericolosa una svolta, da sconsigliare un rovesciamento di tendenza che potrebbe recare con sé conseguenze catastrofiche. Chi cavalca la tigre deve continuare, per forza, a starle in groppa. La scelta è dettata dall'ammissione della necessità, ma non della necessità che scaturisce da una *ragione oggettiva* facente tutt'uno *coll'essere in sé* delle cose, coll'ordine del mondo, bensì di una necessità fattuale, colta come tale dalla disincantata presa di coscienza che il mondo è dominato dalla forza, che tutto è riducibile, in definitiva, ad una trama costituita da nudi spietati rapporti di forza, dai quali gli uomini non possono prescindere, sottoposti come sono all'assillo primario dell'auto-conservazione. Con una simile necessità vanno fatti spietatamente i conti se si vuole sopravvivere. La cecità e la desolazione che sorgono da queste considerazioni non vengono in alcun modo escluse da Weber, che dà così prova della sua lucidità e della sua onestà intellettuale. Ciò fa sì che il suo pensiero si distingua nettamente da quello scientismo che, rimuovendo tutto ciò che potrebbe metterlo in crisi, finisce senza darlo a vedere per ancorarsi proprio a quelle ideologie umanistico-progressistiche di cui il disincantamento avrebbe dovuto far piazza pulita. Lo scientismo di Weber, problematico all'estremo e tormentato, è di tutt'altra qualità. Esso denuncia come mitologica ogni giustificazione di sé in termini umanistici, e si ammette senza reticenze per quel che è, non dissimula il proprio carattere intimamente nichilistico, negando a se stesso l'ancoraggio a qualsiasi fondamento fino ad assumere intrepidamente su di sé la crisi stessa del senso. Per Weber, se ci troviamo nella caverna platonica e vediamo sfilare davanti a noi le ombre, non possiamo in alcun modo risalire da queste agli oggetti reali di cui sarebbero la proiezione. Fuor di metafora, l'accesso ad un sopramondo in cui splendono gli archetipi ideali, le forme pure su cui le cose sono state modellate, ci è inibito. Non possiamo trascendere un mondo in cui non ci sono che le ombre. La costruzione unitaria ed armoniosa dell'universo, in cui la ragione mirava a riconoscersi nel momento in cui ambiva ad attingere da se stessa un criterio universale per il vivere e l'agire, è andata in frantumi. Con l'eclissi della metafisica di stampo platonico è rimasta irreparabilmente compromessa l'impostazione che consentiva una visione uni-molteplice del reale. La molteplicità non risulta più ordinabile, si sottrae all'imposizione di qualsiasi gerarchia. La costruzione a piramide culminante

nell'Essere Supremo, che è insieme verità oggettiva e garanzia e fonte del Bene, che è esso stesso Bene, non è più proponibile. Un'intera civiltà è scossa nei suoi fondamenti, minacciata nella propria stessa identità, condannata ad una tragicità di fondo in cui il rischio delle scelte non può più invocare l'ancoraggio ad una qualsiasi universalità. Sulle macerie della metafisica di stampo platonico, da cui trasse vita lo slancio umanistico che costituì l'ispirazione profonda dello stesso *progetto moderno*, animato dallo sforzo titanico di promuovere un sapere-potere in grado di rovesciare il rapporto di forza tra la natura e l'uomo, liberando altresì la ragione da quella dipendenza dal mito che perpetuava lo stato di soggezione degli uomini, la loro impotenza e paura al cospetto di forze oscure che li soverchiavano, Weber prende lucidamente visione del carattere mitologico della stessa fiducia nel progresso che, per giustificare se stessa, si sforza di rimaner agganciata ad un qualche umanesimo. Lo svuotarsi di quest'ultimo fa sorgere lo spettro di un nichilismo che non può più venir efficacemente esorcizzato. Da ciò trae vita quel *politeismo dei valori* per il quale diversi sistemi di valori, come universi a sé stanti, ciascuno dei quali aspira vanamente ad affermarsi come un assoluto, si ignorano a vicenda, senza che vi sia un punto di vista ad essi superiore, tale da costituire un metro di misura universale in grado di sottoporli ad una gerarchia valutativa, stabilendo un criterio razionalmente necessario di preferibilità atto a consentire scelte motivabili in termini non relativizzabili. Mancando un criterio razionalmente universale e necessario, fra gli stessi sistemi di valori, nel momento in cui essi vengono in collisione, domina sovrana, come unica legge imperscrutabile, la forza la cui cecità non si lascia addomesticare da alcun principio razionale, essendo la ragione stessa, in quanto tale, subordinata alla forza o meglio racchiusa entro il suo cerchio ferreo che essa non riesce a piegare, ma che la comprende e la domina, impregnandola di sé fin nelle più intime pieghe. Di fronte ad un quadro siffatto, all'interno del quale la forza riesce sempre e comunque ad avere l'ultima parola, non si danno per possibili che due atteggiamenti: quello di chi, prendendo atto dell'irresistibile corso del mondo dominato dalla forza, accetta di aderirvi per innestare in esso, assecondandolo e insieme correggendolo a proprio vantaggio, il sapere-potere che è stato capace di foggiare come strumento posto al servizio dell'auto-conservazione, non facendosi pe-

raltro illusione alcuna circa la possibilità con questo di antropomorfizzare un mondo la cui cecità è irriscattabile, e quello di chi, mosso dalla nostalgia di una condizione precedente al disincantamento, cerca disperatamente di andar contro corrente, nello sforzo in definitiva vano di sottrarsi al disagio che è annidato nell'intimo di un'intera civiltà, invocando per questo il restaurarsi di visioni e concezioni di carattere mitico, religioso o metafisico che il processo di razionalizzazione e di dedivinizzazione del mondo ha reso simili ad impotenti fantasmi. Weber opta per il primo atteggiamento, senza però con ciò sentirsi in diritto di deridere coloro che di operare una tale scelta si sentono incapaci, che avvertono in sé angosciosamente il peso di un lutto non elaborabile. Il riferimento a Tolstoj è significativo. Nel pensiero religioso russo, che non elude la crisi, ma, affrontandola, rifiuta di concedere legittimità al progetto moderno e di giustificare il corso del mondo che da esso ha tratto vita, egli vede qualcosa di più della mera invocazione ad un aiuto misericordioso. Ciò che vi scorge è la scontroso irriducibile determinazione a tener ferma l'esigenza dell'autenticità esistenziale, cioè del senso stesso dell'essere che il progetto moderno mira a trasformare in un oggetto manipolabile, il che implica la rivolta contro quella ragione strumentale il cui trionfo reca con sé l'oscurarsi stesso del senso, al limite la sua perdita. La ripulsa weberiana dell'universo alternativo tolstojano non dissimula la fortissima attrazione che quest'ultimo, nonostante tutto, è in grado di esercitare sul suo spirito e il fascino che si sprigiona proprio da ciò che egli respinge. Weber sa bene che cos'è ciò cui, stoicamente, si induce a dire di no ed è in grado di valutare il costo pesantissimo che la scelta cui si induce gli impone. È proprio tale acutissima ambivalenza a rendere eroica la sua risolutezza che non cerca per sé l'avallo di ideologie giustificatrici o di facili compensazioni. La sua durezza, che ricorda quella di Machiavelli, di Hobbes e di Schopenhauer e che svela punti di contatto con l'atteggiamento tragico-disillusionistico del Freud del *Disagio della civiltà*, non cerca per gli effetti crudeli che le si ritorcono contro lenimento alcuno. Il disincanto weberiano non si spaccia per gioiosa virtù liberatoria, non si illude sul proprio conto, quindi non invoca giustificazioni pseudo-umanistiche. Ed è proprio questo a segnare la distanza di Weber da quei professori che, non sapendo letteralmente quel che si dicono, non misurando le conseguenze di ciò che essi stessi sosten-

gono, civettando con lo scientismo senza coglierne l'intimo carattere nichilistico, banalizzano il disincanto e il politeismo dei valori presentandoli come premessa ad un mondo migliore.

Per Tolstoj e Dostoevskij il nichilismo è da intendere essenzialmente come il prodotto guasto del prometeismo umanistico occidentale al quale la Russia, se fedele alla sua missione di popolo di Dio, deve contrapporre un modo radicalmente diverso di intendere la vita, basato sulle virtù evangeliche e sul senso dei legami che tengono avvinto l'uomo alla madre terra, avversando duramente l'intellettualismo luciferino che celebra per orgoglio il suo divorzio dalla vita, dalla quale la verità è indissociabile. Sorge da ciò un modo particolare di intendere il nichilismo che viene visto essenzialmente come *negazione del Dio cristiano*. Da questa negazione vengono fatti derivare tutti i mali che affliggono la nostra civiltà. Pur ponendosi agli antipodi rispetto a Turgenev, questi due autori hanno in comune con lui un tale modo di intendere il nichilismo. Muta la valutazione del nichilismo stesso, che negli uni è di segno negativo mentre nell'altro è di segno positivo, ma il concetto di nichilismo è lo stesso. Alla base della posizione di Turgenev come di quella di tutti i suoi detrattori sta una contrapposizione fondamentale, di stampo illuministico, tra scienza e religione, dalla quale sorgono due valutazioni opposte, implicanti due scelte di civiltà tra di loro inconciliabili, l'una delle quali ravvisa nella scienza un potere atto a garantire l'emancipazione dell'umanità mentre l'altro contesta la validità di quanto promesso dalla scienza stessa per ravvisare in essa, all'opposto, l'imporsi di una cieca schiavitù. Ancor oggi coloro che sono impegnati in primo luogo a combattere il culto della scienza come il male per eccellenza, come la premessa sicura di un processo di degradazione della cultura e della vita associata, come la negazione di ogni valore trascendente, come visione all'interno della quale viene posto come unico valore il mero accrescimento della vitalità, finiscono per far riferimento a tale nozione di nichilismo. Si pensi, per fare un solo esempio, ad Augusto Del Noce, il quale, nel denunciare lo scientismo come nichilismo mascherante se stesso, contrappone ad esso la perennità della tradizione da cui trae la propria linfa la metafisica che afferma il primato dell'essere contro ogni filosofia celebrante il divenire.

Ma tale nozione, che è certo la più diffusa e che è stata fatta propria da una parte rilevante della cultura che si è

cimentata col motivo rappresentato dalla crisi della razionalità illuministica, non esaurisce in sé ciò che si intende per nichilismo. Agli antipodi rispetto ad essa si colloca un altro modo di concepire la parola, che implica uno scandaloso e provocatorio ribaltamento dei termini stessi della questione. Tale modo si afferma, in una vera e propria svolta radicale, con Nietzsche. Per misurare la portata di tale ribaltamento va tenuto ben presente l'essenziale, vale a dire questo: per Nietzsche il nichilismo non consiste nella negazione del Dio cristiano, ma, al contrario, il nichilismo è insito nel cristianesimo stesso. Questo equivale a dire che il cristianesimo, che impregna di sé l'intera nostra civiltà, in ciascuna delle sue manifestazioni, tanto che è giusto dire che cristiano senza avvedersene è pure molto di ciò che al cristianesimo stesso ha cercato di opporsi o che sembra non aver con esso nulla in comune, non è da proteggere dall'azione corrosiva del nichilismo. Da paventare, come pericolo per la civiltà, non è la negazione del cristianesimo ad opera di un qualcosa che risulti ad esso estraneo, perché la negazione è il cristianesimo stesso, il quale nell'esplosione del nichilismo si ritorce distruttivamente contro se stesso. Con Nietzsche il nichilismo, assumendo una veste propriamente filosofica, distinguendosi dalle versioni limitative di sé in chiave storico-politica, pone in discussione alle radici un intero vastissimo ciclo di civiltà. Anche se rappresenta una svolta il pensiero di Nietzsche, però, non esplode d'un tratto, ma emerge dagli strati profondi della cultura ottocentesca, completando e integrando intuizioni che si erano espresse in particolare nel romanticismo. Già Hegel, ottant'anni prima che Nietzsche proclamasse questo nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, aveva parlato, nel trattato *Glauben und Wissen* del 1802, della *morte di Dio*. Poeti, filosofi e teologi, immersi nel clima culturale del romanticismo, mostrano di essere animati nel profondo da un tale sentimento. Il termine « nichilismo » era entrato in circolazione già verso la fine del '700. Il primo ad usarlo fu Jacobi in polemica con Fichte e Schelling. Il ricorso a tale parola avviene in un contesto dominato dalle grandi costruzioni speculative dell'idealismo tedesco ed esprime l'intenzione di contestarne la validità, accusandole di essere inconsapevolmente nichilistiche nel loro modo di intendere ed affermare l'Assoluto, nella loro pretesa di imprigionarlo entro le maglie della logica. Secondo queste critiche l'idealismo è da smascherare come nichilismo proprio per la sua tendenza a

tramutare la tensione verso l'Assoluto in uno stabile possesso, annientandone l'alterità, cancellando lo iato che separa l'Assoluto dal proprio concetto, identificandolo a quest'ultimo col risultato di divinizzare la ragione e di conferire al pensiero ordinato sistematicamente un'illusoria onnipotenza. La conseguenza di ciò è un pensiero animato da una *hybris* professorale che certamente, come sostiene Kierkegaard nella sua demolizione della filosofia hegeliana, deve aver riempito di ilarità gli dei. Nella pretesa di risolvere interamente in ragione la realtà tutta, gli idealisti, a giudizio di questi critici, si condannerebbero a dissolvere ogni cosa in un pensiero che, illudendosi di essere un pieno, è invece penosamente vuoto, in quanto annienta in sé la realtà con cui gli uomini concretamente si cimentano giorno per giorno, la quale, sublimata nei puri procedimenti della ragione, diventa irriconoscibile e finisce per privarsi di ogni contenuto. In ciò si rivela altresì l'empietà dell'idealismo, la sua arrogante sottovalutazione dell'importanza della fede alla quale boriosamente viene assegnato il ruolo di Cenerentola. Insieme alla fede vengono trattati con sufficienza anche i sentimenti e le passioni, le attese, le tensioni, le aspirazioni e le speranze che emergono dall'essere vivente degli uomini per purificare tutto ciò nel susseguirsi dei paragrafi che compongono il sistema in cui si vuole che l'assoluto giunga alla trasparenza nella coscienza di sé. Affiora nel romanticismo, nel rifiuto della sintesi cui mirano i sistemi idealistici, la coscienza della perdita di un qualcosa di essenziale. Nel *Discorso del Cristo morto dall'alto dell'universo sul fatto che non c'è nessun Dio* di Jean Paul, Cristo si rivela orfano del Padre al pari degli altri defunti che popolano il sogno del poeta e non è in grado di dare alcuna risposta. Egli è un morto tra altri morti ed è pertanto impotente a soddisfare le attese e le speranze di salvezza nutrite dagli uomini che per questo a lui si erano rivolti. Nei *Notturmi di Bonaventura* l'insensatezza sorgente dal nulla cosmico si accentua. Qui non viene posto più nemmeno il problema se Dio esiste, poiché ci sia Egli oppure no, il non-senso regna comunque sovrano. L'uomo si sente manovrato da un qualcosa che gli sfugge e che dispone di lui a proprio capriccio. L'ossessivo motivo romantico dell'uomo come marionetta trova qui una delle sue più icastiche espressioni. Ammesso che Dio esista, da Lui non può venire all'uomo alcun soccorso poiché Egli gode del disordine irreparabile del mondo. Quest'ultimo, se proprio ha da essere opera di

qualcuno, non può che dipendere da una sorta di « creatore folle ». L'ordine apparente dell'universo è il risultato di una beffa, di una gigantesca burla metafisica, nel rendersi palese della quale il Tutto, celebrato dai sistemi dell'idealismo, si rovescia in Nulla.

Nietzsche porta all'estremo, sino a far assumere ad essi una qualità nuova, alcuni dei motivi racchiusi nell'uso romantico del termine. Anch'egli non ravvisa nel nichilismo l'effetto corrosivo e distruttivo di un relativismo teso a minacciare il fondamento su cui far poggiare i valori, ma scopre, al contrario, la presenza del nichilismo all'interno dei modi prevalenti di intendere l'assoluto. Con ciò si distingue nettamente dai russi dai quali il nichilismo veniva concepito come uno scetticismo portato all'estremo. Per Nietzsche, come per i romantici, il nichilismo è il manifestarsi del non-senso in ciò che pretende non solo d'aver senso, ma di tenere presso di sé l'assoluto quasi questo fosse un bene in suo possesso. Nichilistico si rivela proprio ciò a cui il nichilismo, considerato come scetticismo estremo, si ribella. Nella ribellione a sé il nichilismo, prima nascosto, si svela, gettando via le maschere che ne ricoprivano il volto. Questo equivale a dire che il nichilismo esplicito porta a compimento quello implicito. Tale compimento è in qualche modo auto-distruzione ma solo nel senso che vengono liquidate le coperture non nel senso che il nichilismo con ciò scompaia. Se il nichilismo non è scetticismo cui sia da contrapporre una concezione positiva dei valori, va aggiunto che esso non è nemmeno da intendere come pessimismo per mettere in fuga il quale si imporrebbe la necessità di ricorrere ad una visione a tinte ottimistiche, di stampo provvidenzialistico o umanistico-progressistico della realtà. Il pessimista dà un giudizio negativo della realtà in quanto la confronta con quei valori rispetto ai quali essa si rivela inadeguata. Per lui quindi il metro di misura che consente di giudicare la realtà sono i valori, i quali si situano su un piano trascendente rispetto alla realtà stessa in cui dovrebbero incarnarsi, rappresentando rispetto ad essa una sorta di *sopramondo*. Nietzsche si vuole come il contrario del pessimista, poiché nel suo pensiero i valori non solo non si sottraggono alla presa della critica connessa all'esplicitarsi del nichilismo, ma risultano essi stessi nichilistici. Anzi è proprio la pretesa di poter far riferimento ai valori intesi come un piano superiore al regno della finitezza il nichilismo per eccellenza, il quale ricorre ad idoli per condensare in essi

ciò che nella realtà non c'è e che la realtà viene rimproverata di non albergare in sé. Il termine stesso « valore » suscita la diffidenza di Nietzsche per il fatto che esso immancabilmente viene esaltato proprio quando se ne constata l'assenza. Il « peccato capitale » della civiltà occidentale consiste in questo: che si è indotta a dir di no al mondo reale per contrapporre ad esso un sopramondo considerato « vero » perché nel suo ambito troverebbero la propria sede i « valori » in nome dei quali viene pronunciato il verdetto di condanna della vita. La civiltà occidentale reca per questo in sé fin dall'origine il germe della propria decadenza. A ciò Nietzsche oppone la *Lebensbejahung*, il dir di sì alla vita, sempre e comunque, accettandola con tutte le sue durezze, evitando ogni forma di risentimento, tutti quegli atteggiamenti, cioè, che sono propri di coloro i quali, non riuscendo a sopportarne il peso, sono animati nei suoi confronti da un astio vendicativo e si mostrano inclini a spacciare la propria debolezza per superiorità morale, contrapponendo un mondo trascendente a quello sensibile, squalificato perché precario, effimero e caduco, consegnato alla temporalità, la quale viene diffamata in nome dell'eterno. In *Der Antichrist (L'Anticristo)* Nietzsche accusa il cristianesimo di essere contro natura e lo considera quindi un fenomeno di decadenza. Il Dio cristiano è un Dio dei deboli e degli infermi e rappresenta di conseguenza il tipo di divinità più basso che si possa concepire. Un tale Dio persuade gli uomini che all'origine di tutti i loro mali sta il peccato originale e in questo modo, conciliandoli con la loro condizione di malati, deprime in essi lo slancio vitale, inducendoli al divorzio dal *qui ed ora*, per stimolare in loro la tensione verso ciò che è assolutamente altro dalla realtà e dalla vita, verso *l'al di là*, cioè verso il nulla. Il Dio cristiano stesso, in quanto tale, è un prodotto del nulla. Per Nietzsche non è vero che il non-senso insorge quando il legame con Dio si spezza e l'uomo non è più capace di porsi in rapporto con Lui. In *Umano, troppo umano* egli sostiene che il non-senso si situa all'origine: il non-senso è presso Dio e Dio stesso è il non-senso. La condanna del cristianesimo trae origine in Nietzsche dalla presa di visione del suo dir di no alla vita, della sua negazione del *qui ed ora* la cui dimensione viene svalutata perché imperfetta in nome di una perfezione inesistente. Il cristianesimo viene posto sul banco degli imputati per il suo escludere la *Lebensbejahung*, per il suo porsi agli antipodi rispetto a quella *volontà di potenza* che è per

Nietzsche la capacità di sopportare il massimo di tensioni e di contraddizioni, il riuscire a dir di sì alla vita nonostante tutto, sempre, anche nelle condizioni che possono sembrare proibitive. La volontà di potenza è la virtù affermativa per eccellenza, è l'assumere su di sé integralmente la vita al fine di consentirle di accrescere, potenziare, oltrepassare se stessa. Qualsiasi civiltà che cerchi di soffocare in sé la volontà di potenza invece di permetterle di espandersi si condanna inesorabilmente alla decadenza. Chi non fa propria la volontà di potenza, chi le oppone resistenza o addirittura presume di negarla non si colloca, per questo, dalla parte della non-volontà. Nietzsche toglie ogni legittimità alla *volontà* di Schopenhauer, il cui pensiero, da lui giudicato per più versi affine al cristianesimo, gli si mostra, esso stesso, come un fenomeno di decadenza. Chi presume di negare la volontà di potenza non giunge per questo ad un *nulla di volontà* per il fatto che il nulla cui tende, nello sforzo di fuggire dalla vita, è esso stesso un *prodotto della volontà*, di una volontà che si ritorce su di sé. La *volontà del nulla*, che non è un *nulla di volontà*, non è che la stessa volontà di potenza incapace di accettarsi per quel che è, di espandersi liberamente, di farsi valere. È una volontà di potenza perversa, ripiegata su se stessa, sfibrata da un oscuro impulso vendicativo di negazione e di auto-negazione. Nietzsche, che è stato un grande critico del risentimento, da lui considerato come il male che internamente corrode le culture che, in preda alla decadenza, sono incapaci di espandersi e di donare, fa cadere insistentemente l'accento su questa *volontà del nulla* per mettere in evidenza come la volontà non riesca mai, anche se si spinge all'estremo dell'auto-negazione, ad annientare se stessa. Anche se distorta, la volontà del nulla è pur sempre volontà.

Il cristianesimo è stato chiamato la religione della *compassione*. A quest'ultima Nietzsche riserva i suoi strali più acuminati. La compassione è da condannare perché si pone in contrasto con gli effetti tonici che stimolano ed elevano il *sentimento vitale*. Chi si lascia impregnare dalla compassione provoca in sé un dispendio della forza, aumentando la sofferenza la quale diventa contagiosa, intralciando la legge dello sviluppo che per Nietzsche è la legge della *selezione*. Ponendosi dalla parte dei deboli, dei condannati dalla vita, dei malriusciti, la compassione, sforzandosi in ogni modo di mantenere in vita coloro che meriterebbero di venir travolti,

finisce per render la vita stessa qualcosa di troppo gravoso, in definitiva di insopportabile. Vedere nella compassione una virtù è di per sé un fatto patologico, poiché essa dovrebbe venir considerata una debolezza e così infatti è apparsa ad ogni morale aristocratica. Il cristianesimo si spinge, però, anche oltre tale limite, poiché per esso la compassione, più che una virtù, è l'origine di tutte le virtù. La compassione coltivata dai cristiani rendendo di necessità la vita degna di essere negata si pone come la *praxis del nichilismo*, che funge da *moltiplicatore della miseria*, persuadendo gli uomini al nulla. Ne *L'Anticristo*, Nietzsche, contrapponendolo a Schopenhauer, loda Aristotele per il suo aver stigmatizzato la compassione come qualcosa di malsano, come uno stato pericoloso, che sarebbe bene aggredire con un rimedio purgativo come la tragedia. Nietzsche ravvisa proprio nel senso della tragedia la strada verso una nuova accettazione della vita. Si tratta di dir di sì alla vita facendosi carico anche delle sue ombre, dei suoi aspetti negativi, della sua crudeltà e spietatezza, delle sue quasi intollerabili durezza, non eludendo la sofferenza ma manifestando la determinazione ad andare al di là di essa per potenziare la vita stessa, per consentirle di oltrepassarsi. All'istinto della vita, se vuole potenziarsi, si impone di non ritrarsi davanti alle prove più dure. L'accumulo di pietà è una pestilenza che corrode un'intera civiltà condannandola al declino. È necessario vibrargli una stoccata decisiva, colpendo insieme il cristianesimo che l'ha originato e la *décadence* artistica e letteraria (da Tolstoj a Wagner) che se n'è lasciata contaminare.

Esplendo la propria critica radicale del cristianesimo, Nietzsche cerca di risalire all'origine del contagio che da esso s'è sprigionato. Nel paragrafo 68 di *Morgenröte* (*Aurora*) egli si sofferma sulla figura di colui che considera come il primo cristiano, cioè sull'Apostolo Paolo. Per Nietzsche senza la storia singolare di questo personaggio, senza le tempeste del suo cervello, la cristianità non sarebbe mai esistita. Paolo è uno che soffre di un'idea fissa o meglio di un *problema fisso*: come riuscire ad adempiere la legge giudaica? Egli fa di tutto per aderire integralmente a tale legge e diviene il suo fanatico difensore. Ma, per quanto si prodighi in tal senso, non può non rendersi conto dell'inermità dei suoi sforzi. Nonostante la disperata tensione verso l'adempimento della legge, egli non riesce ad incarnarla. La legge continua ad incombere minacciosamente su di lui come

qualcosa di estraneo. La sua natura passionale e sfrenatamente ambiziosa gli impedisce di realizzare il proprio proposito, l'imperativo della coscienza ed egli deve ammettere di non poter non disobbedire a quella stessa legge di cui si sente il depositario. La sua condanna consiste nel non riuscire ad evitare di essere il trasgressore di quella stessa legge di cui la sua anima dovrebbe essere il tempio. Si trova così ad oscillare tormentosamente tra legge e trasgressione della legge. Crocifisso alla lacerazione della sua coscienza, temendo di sdoppiarsi, egli rivolge la sua ira contro i trasgressori e i dubbiosi, nei quali si riconosce e che proprio per questo, proiettando in essi la colpa che ha in sé di cui non vuole ammettere la presenza, avversa duramente invocando per essi il massimo della pena. La sua intransigenza aumenta quanto più egli avverte di non essere all'altezza del compito che si propone. Se la prende con la propria natura che giudica corrotta, con la concupiscenza nelle cui spire si sente imprigionato. Ciò fomenta la sua ira verso di sé e verso gli altri. Vorrebbe essere l'inflessibile custode della legge e deve invece ammettere di essere costretto a recarle ingiuria. Cos'è che lo costringe? Paolo scopre in sé un pungolo oscuro, più forte della volontà santa da cui vorrebbe essere esclusivamente guidato, che è costituita dalla sua stessa *avidità di dominio*. Non accettando questa per quel che è, la addebita alla propria natura corrotta e contro questa insorge nello sforzo disperato di annientarla in sé. Non riuscendoci, diventa l'implacabile nemico di se stesso. La propria stessa concupiscenza è per lui il male, per il fatto che gli impedisce di elevarsi al livello della legge. Ma non può evitare un'ulteriore imbarazzante domanda: è davvero la concupiscenza a far di lui un trasgressore o non è vero piuttosto che tale concupiscenza è la legge stessa, che egli deve dimostrare inosservabile e riconfermare di continuo proprio con la magia che lo vincola alla trasgressione? Paolo comincia ad avvertire che il *martirio dell'inadempimento della legge* non può essere superato. Cadendo in uno smarrimento, nella cui morsa secoli più tardi si troverà anche Lutero, egli comincia a rivolgere il proprio odio, che si rivela presto odio mortale, verso quella stessa legge che è stata da lui posta più in alto di tutto. La legge è la croce a cui si sente confitto. La sua massima aspirazione diventa quella di annientare tale croce, responsabile di tutti i suoi tormenti. Preso atto dell'impossibilità di condurre ad adempimento la legge nella propria persona, per liberarsi

dalla sofferenza che essa gli procura, diventa il suo implacabile avversario. Egli, però, non può confessare questo nemmeno a se stesso. La sua volontà di annientare la legge deve rimaner nascosta perché egli non vuole rinnegare il proprio ruolo di custode della legge che è la maschera della sua avidità di dominio, cui non vuole né può rinunciare perché fa tutt'uno con lui. Cristo lo libera da tale *impasse*. È una vera e propria illuminazione! Seguire l'esempio di Cristo, la sua strada solitaria è per lui l'unico modo per vendicarsi della legge senza rinnegarla. Cristo gli si presenta come colui che, nello stesso tempo, adempie la legge e la distrugge. La morte ignominiosa di Cristo gli appare non come un argomento contro la « messianicità » ma come il suo suggello. La morte sulla croce gli si rivela necessaria per sopprimere la legge ed egli si sente sciolto dalla morsa della disperazione morale che prima l'attanagliava. Seguendo Cristo, egli diventa il maestro della *distruzione della legge*. Paradossalmente, infatti, l'unico modo per restar fedeli alla legge divina è di distruggere il tempio vivente in cui essa dovrebbe incarnarsi. La salvezza viene ravvisata nel supplizio della croce. « Morire al male — cioè morire anche alla legge; essere nella carne — cioè essere anche nella legge; divenire una sola cosa con Cristo, — cioè essere divenuti, con lui, anche distruttori della legge; essere morti con lui — cioè essere morti anche alla legge! Anche se fosse ancora possibile peccare, non sarebbe più possibile peccare contro la legge. « Io sono al di fuori di essa » ». In questi termini Nietzsche descrive l'ebbrezza sorgente in Paolo dallo scoprirsi seguace e imitatore di Cristo. E aggiunge: « « Se io ora volessi nuovamente accettare la legge e sottomettermi ad essa farei di Cristo il complice del peccato »; la legge infatti c'era perché si commettessero peccati, essa generava sempre peccati come umori acri generano la malattia; Dio non avrebbe mai potuto decretare la morte di Cristo se senza questo morire fosse stato in genere possibile un adempimento della legge... ». Ciò significa che con la morte di Cristo non soltanto è tolta la colpa, ma annientata la colpa stessa in sé. Se la carne doveva essere il tempio della legge, con la morte della carne muore anche la legge. La liberazione da questa si celebra in una morte continua, nella *decomposizione* che viene invocata come preludio di salvezza, come premessa alla beatitudine che ci attende nell'al di là, nel Regno dei cieli. Il tripudio di Paolo tocca il suo culmine nella certezza che la sorte del cristiano, dopo aver so-

stato per breve tempo nella decomposizione, trova il proprio esito trionfale nel risorgere con Cristo col quale è divenuto una cosa sola. In tale tensione alla beatitudine futura, che consiste nel partecipare, con Cristo, della divina maestà e nel diventare, come Cristo, « figlio di Dio », si cela, secondo Nietzsche, quella stessa avidità di potere che Paolo, avvertendo in sé, non vuole ammettere e che si costringe ad avversare. La spinta all'auto-affermazione vitale, ritorcendosi velenosamente su se stessa, si tramuta in foia di dominio, nella morbosa ebbrezza che sogna per sé un potere sconfinato. Tale libidine di potere, ponendosi al servizio di un'illusione, si esplica come una volontà del nulla animata da un astioso impulso vendicativo che non è che la perversione di una volontà di potenza che non ha il coraggio di affermarsi per quel che è. Il pensiero di potersi unificare con Cristo fa perdere al primo cristiano ogni pudore, ogni vergogna, lo induce a spingere « l'indomabile volontà della bramosia di dominio » al di là di ogni limite nell'« anticipato godimento delle *divine* beatitudini ». Questo è il quadro cupo che Nietzsche traccia dei lineamenti dell'anima di Paolo, di colui che fonda la cristianità. Questa senza di lui, non si sarebbe mai costituita così come la conosciamo. Nietzsche distingue nettamente Paolo da Gesù, dalla vita, dall'esempio, dalla predicazione e dal messaggio del quale non è ricavabile ciò cui diamo il nome di « cristianità ». L'uomo Gesù non ha niente a che vedere con la figura di Cristo tramandataci dalla Chiesa che ha fatto di lui il Figlio di Dio. Gesù e la storia del cristianesimo sono due cose diverse. Gesù fu un ribelle, uno che insorse non solo contro la religione ebraica e la sua chiesa ma contro ogni gerarchia. « Santo anarchico », egli fu condannato al supplizio della croce come delinquente politico. È paradossale ciò che gli è stato riservato dalla sorte, la trasfigurazione, cioè, della sua vita e del suo messaggio, tramutati in un idolo terrificante messo al servizio di quella profonda inimicizia per la vita da cui erano animati coloro che lo condussero al martirio. È Paolo il primo responsabile di tale gigantesca mistificazione. Senza di lui non ci sarebbe stata storia del cristianesimo; questo sarebbe rimasto la setta ebraica eterodossa che era all'origine.

Per il rancore che lo pervade il cristianesimo ben merita l'appellativo di « religione degli schiavi ». La fortuna stessa del cristianesimo risulta spiegabile solo a chi sia in grado di cogliere alle scaturigini stesse del fenomeno la presenza di

impulsi vendicativi. Nel paragrafo 71 di *Aurora*, Nietzsche, soffermandosi su quella che chiama *La vendetta cristiana su Roma* fa cadere l'accento sulla *malinconia delle costruzioni eterne*, la quale da noi che siamo troppo abituati alla *malinconia delle rovine*, di tutt'altra e opposta specie, non è immediatamente intuibile. Essa consiste in questo: la stanchezza ingenerata dallo spettacolo di continue vittorie — le conquiste di Roma e la sua potenza che sembrano avere per sé un avvenire senza fine — rendendosi gravosa fa sorgere, per reazione, moti diversi che cercano di salvarsi, ciascuno come può, dal senso d'oppressione che si sprigiona dall'intenzione dell'*aere perennius*. Se Orazio reagisce a ciò con la frivolezza, altri cercano diversi mezzi di salvezza o almeno di conforto contro uno stato d'animo che confina con la disperazione. La "coscienza mortifera che ormai tutti i movimenti del pensiero e del cuore fossero senza speranza, che in ogni luogo si fosse piantato il grande ragno, che esso avrebbe implacabilmente bevuto tutto il suo sangue, dovunque ancora scaturisse" pesa per secoli sugli stanchi spettatori della potenza, che pare irresistibile, di Roma, fomentando un'avversione sorda e tenace, che si sgrava alla fine, per l'appunto, nel cristianesimo, il quale è l'espressione compiuta di tale odio. Il cristianesimo coinvolge in un solo sentimento vendicativo Roma, il "mondo" e il "peccato". Ci si vendica di Roma coll'annunciare come prossima l'improvvisa fine del mondo. Se Roma aveva saputo trasformare tutto ciò che l'aveva preceduta nella propria *preistoria*, affermando il proprio *presente* come il culmine dell'intero passato, concependo l'avvenire solo come il proseguimento del presente stesso, la vendetta consiste nel porre dinanzi a sé un altro avvenire in confronto al quale Roma non può più apparire come un fatto importante. Il *giudizio ultimo*, cui ci si appella, incenerisce la grandezza di Roma. L'ebreo crocifisso, come simbolo di salvezza, è un insulto a tale grandezza e suona per essa irrisione. Sugli splendori della civiltà di Roma cade la luce livida della sventura. Il mondo, di cui Roma orgogliosamente si era affermata come il centro, si mostra maturo per la fine.

Da tale sventura il cristianesimo trae il massimo dei propri godimenti poiché esso si trova nella decomposizione come nel proprio naturale elemento. La malinconia da cui è pervaso può trovar sollievo solo in una speranza che si protende al di là della morte, sancendo così la strapotenza di quest'ultima. La tensione al "dopo la morte" ripristina credenze e

terrori superstiziosi che il più raffinato pensiero antico s'era prodigato in tutti i modi a mettere in fuga nell'intento di liberare gli uomini dalla paura e di riconciliarli con la loro esistenza e il loro destino.

Per Nietzsche il cristianesimo è da condannare soprattutto per il fatto che, per imporre la propria idea, ha *necessità della malattia*, non può assolutamente farne a meno. Ne *L'Anticristo* viene chiarito come il cristianesimo sia in ciò opposto alla grecità per la quale era invece necessaria una sovrabbondanza di salute. L'uomo religioso, come la Chiesa lo vuole, è un tipico *décadent*; il suo mondo interiore è analogo a quello dei sovraccittati a dei nevrastenici. Gli "stati supremi" celebrati dal cristianesimo come valore di tutti i valori sono forme epilettoidi. Il movimento cristiano raccoglie in sé, nella collettività che fa sorgere da sé, rifiuti e scarti, tutti coloro cioè che, odiando la forza di cui si sentono privi, aspirerebbero a raggiungere la potenza di cui mancano e, non sapendo attingervi da soli, s'aggrappano per l'appunto al cristianesimo, affiliandosi al quale pare loro di avere il diritto di gonfiarsi della boria degli eletti. Col cristianesimo, nell'avversione per ogni aristocraticità, diventa padrone il *grande numero*. I diseredati dalla vita, riunendosi, formando una massa imponente, fanno valere il proprio peso schiacciante ed opprimono i migliori esercitando su di loro una vera e propria tirannia. Coalizzatisi, i deboli rovesciano il rapporto, assicurandosi quella forza di cui s'erano accorti di mancare e rendendo così deboli i forti. Il cristianesimo è un rovesciamento dei giusti rapporti. La *trasmutazione dei valori*, di tutti i valori, cui Nietzsche tendeva, avrebbe dovuto rovesciare tale rovesciamento, ripristinando i giusti rapporti. Il cristianesimo, vera peste della nostra civiltà, avversa e tende a perseguitare tutto ciò che è ben riuscito, che sa godere di sé, che è felice. La *bellezza* viene avvertita come qualcosa di offensivo, d'insopportabile. Per Paolo ciò che per il mondo è *debole, insensato, volgare, spregevole* è tenuto in sommo onore e venerato, perché Dio l'ha eletto. Se tutto quanto è appeso alla croce, a questo simbolo di *décadence*, è divino, ne consegue che chiunque si senta sofferente e malato può far suo il diritto di elevarsi al divino. Solo i cristiani, coltivando il simbolo della croce, sono divini. Questo stimola in loro una intolleranza cieca, la tendenza a perseguitare coloro che non riconoscono nella croce il simbolo supremo. Vincendo, il cristianesimo ha fatto perire una mentalità *più nobile*. Ed è per

questo che Nietzsche lo considera "la più grande sciagura dell'umanità".

Il cristianesimo è spregevole prima di tutto perché, nonostante lo sfoggio di sentimenti apparentemente altruistici, finisce per risolversi nel più angusto e cieco degli egoismi. Coloro per i quali la vita non sarebbe sopportabile se non esistesse un Dio, essendosi abituati alle rappresentazioni che hanno lo scopo di dar loro la certezza di cui sentono il bisogno, non desiderano una vita priva di esse e finiscono, di conseguenza, per decretarne la necessità in assoluto come se quel che è necessario per la loro conservazione dovesse anche esistere in realtà. Su chiunque mostri di non condividere il loro sentimento tramutato in perentoria certezza si scarica la loro rabbia. Al livore s'accompagna spesso la grossolanità. Impegnati continuamente a difendere una fede che si sente minacciata, coloro per cui l'esistenza di Dio è necessaria, nell'intento di fornire un appoggio razionale alle loro credenze, si imbarcano nelle più pateticamente comiche inconseguenze quando si inducono a ricorrere ad argomentazioni teologiche. Il loro Dio dovrebbe essere buono e intelligente, ma il riuscire a dimostrarlo si rivela un'impresa pressochè disperata. Posto infatti che gli uomini brancolano nel buio dell'ignoranza non si riesce a capire come mai Dio, se davvero è buono, permetta una tale ignoranza che è per l'uomo fonte di sofferenza. Se si ammette, poi, che tale ignoranza non dipenda da Dio, che non può volere, in quanto buono, che l'uomo soffra, si deve dedurre da questo che Dio non è riuscito a farsi capire dall'uomo, a fargli giungere la propria parola in modo intelligibile e si deve quindi necessariamente concludere che Dio non è intelligente. Agli assurdi morali, nel cui clima si muovono, i cristiani aggiungono in sede propriamente teologica assurdi logici, sforzandosi di sostenere l'insostenibile.

La virulenta, ostinata, implacabile stroncatura del cristianesimo operata da Nietzsche, con un accanimento che a tratti può sembrare maniacale, si spiega colla sua volontà di non arretrare di fronte alla messa a nudo della propria epoca, nella quale egli aveva colto i segni della tempesta che sarebbe esplosa, dei cataclismi che hanno funestato il nostro secolo. Apparendogli la crisi come qualcosa di abissale e sentendosi egli ad una *svolta* davvero *epocale* il suo sforzo è stato principalmente quello di risalire alle origini per cogliere le radici del male. Questo l'ha costretto a spingersi ben indietro nel

tempo per fornire una spiegazione complessiva dell'intero corso di una civiltà come la nostra che, pur avviandosi a non essere più cristiana, non riesce a scrollarsi sul serio il cristianesimo di dosso, ma rischia di portarsi dietro il cadavere e di lasciar morire il nuovo sotto il peso del vecchio prima ancora che un qualcosa di davvero diverso trovi modo di realizzarsi. Il pericolo per lui era che il cristianesimo si trasformasse in una sorta di orribile *zombi*, continuando ad opprimere ciò che, frutto del suo grembo, aspirava a spezzare il cordone ombelicale che ad esso continuava a tenerlo legato. L'esplicitazione del nichilismo insito nell'intera civiltà occidentale, ancora cristiana anche se tendenzialmente non più cristiana, è un andare alle radici del male nel tentativo di estirparlo finalmente. È per questo che i conti col nichilismo non si possono evitare. Alla messa a punto critica del nichilismo si giunge, attraverso la presa di visione della gravità dei guasti che di continuo si producono in quel mondo, a Nietzsche contemporaneo che è dominato dalla *decadenza*. Rispetto a quella caricatura del cristianesimo che è lo spirito che pervade la civiltà contemporanea, che pur per tanti aspetti pretenderebbe di essersi spinta al di là del cristianesimo, perfino quest'ultimo acquista agli occhi di Nietzsche una sia pur fosca dignità. Il cristianesimo infatti aveva conferito una nuova e illimitata pericolosità alla vita, creando così un nuovissimo modo di concepire e gustare la vita stessa. Il secolo decimonono, a giudizio dell'autore di *Aurora*, nega una siffatta pericolosità e lo fa con tranquilla coscienza, trascinandosi, però, dietro le vecchie consuetudini del cristianesimo ormai intimamente svuotate. I godimenti cristiani si perpetuano stancamente, con sempre maggiore insicurezza, accompagnati da una fonda inerzia morale e spirituale, e risultano insensati dal momento che la loro orribile antitesi, il *timore* del cristiano per la sua *eterna salute*, è stata smarrita. Degradatosi a filisteismo, accompagnandosi al processo di massificazione in atto nel mondo contemporaneo, il cristianesimo sopravvive a se stesso come un *alibi* su cui sono solite adagiarsi le coscienze pigre. Ciò fa sì che la decadenza possa evitare di fare i conti con se stessa, avvolgendosi in illusioni tali da permetterle di non prender atto del proprio esser quel che è. Nietzsche non si stanca di volgere i propri strali contro tale condizione che ricorda da vicino ciò che agli occhi di Kierkegaard s'è configurato come compromesso *borghese-cristiano*. La mancanza di chiarezza del mondo contemporaneo nei con-

fronti del cristianesimo è fonte inesausta di illusioni, di mistificazioni, di auto-inganni. La critica cui Nietzsche sottopone la civiltà borghese rivela un'indubbia affinità con la critica marxiana della *falsa coscienza* che rimanda alla nozione di *ideologia* come *copertura interessata della realtà*. Il non voler guardare in volto una realtà sgradevole in cui pure si è immersi, la paura della verità che provoca il gioco di una menzogna ignara di esser tale richiedono per venire svelate come mali segretamente corrosivi un'attitudine radicale del pensiero, nutrita dal sospetto e decisa a non indietreggiare al cospetto delle più sconvolgenti scoperte e delle più amare conclusioni. Le più care e radicate convinzioni devono venir investite dalla critica e se necessario demolite. Gli idoli non possono invocare per sé alcun diritto ad una *pietas* che li preservi dal venir abbattuti. I templi in cui essi sono soliti venir custoditi sono da radere al suolo. Nietzsche avversa con tutte le sue forze la tendenza accomodante della cultura prevalente nel suo tempo a banalizzare il cristianesimo, a considerarlo qualcosa di indiscutibile o meglio di ovvio e naturale al pari dell'aria che si respira. Egli vuole che esso diventi per la cultura contemporanea, impegnata in un esame impietoso del proprio passato, una spina per togliersi la quale è necessario sanguinare.

Sottoponendo a critica un intero ciclo di civiltà, Nietzsche, però, non si ferma al cristianesimo, non attribuisce in esclusiva ad esso l'inizio del male, del disagio che impregna di sé la modernità, ma risale più indietro ancora, non risparmiando il mondo classico, quella stessa grecità che pure egli amava. Il cristianesimo, a suo giudizio, è stato, fra l'altro, anche una protesta e precisamente una grande protesta popolare contro la filosofia. Nel paragrafo 58 di *Aurora* che s'intitola *Il Cristianesimo e le passioni* egli sostiene che se "la ragione dei vecchi saggi aveva sconsigliato agli uomini le passioni, il cristianesimo vuole *restituirle* ad essi", contestando a tal fine la virtù, così come era concepita dai filosofi, cioè essenzialmente come vittoria della ragione sulla passione. Ciò induce il cristianesimo a togliere la propria giustificazione ad ogni valore morale, condannando la razionalità, sfidando le passioni "a manifestarsi nella loro estrema pienezza di forza e magnificenza come *amore* di Dio, come *timor* di Dio, come fanatica *fede* in Dio, come cieca *speranza* in Dio". Il cristianesimo reagisce ad un male più antico e, fungendo da falso rimedio, lo aggrava, rafforzandolo nella sua virulenza.

Il seme è racchiuso già nel mondo greco e comincia a dare i suoi frutti con Socrate e Platone, nel momento in cui nel loro pensiero s'afferma il *puro spirito*, idolo cui s'aggrappa ogni idealismo. Tale affermarsi significa che il mondo e la vita vengono squalificati e ogni rispetto e ogni venerazione si trasferiscono al mondo "vero" come sede privilegiata di "valori" posti su un piano di eternità. È il platonismo a situarsi alle origini del nichilismo che impregna di sé l'intera civiltà occidentale. La tradizione metafisica che da esso ha tratto vita si rivela pertanto null'altro che un insieme di maschere atte a nascondere la tensione verso il nulla, il deformarsi e degradarsi della volontà che, dicendo di no alla vita, vuole il nulla. Nietzsche, quindi, opera una distinzione tra la grecità arcaica (da lui esaltata nella *Nascita della tragedia*) e il periodo cosiddetto classico della grecità stessa in cui comincia a manifestarsi il male. In tale modo di concepire la grecità in senso anti-classicistico Nietzsche riprende spunti e motivi già presenti in Hölderlin e nella cultura del romanticismo e pone le basi per quella rivalutazione dei presocratici che giunge nella filosofia del Novecento a contrapporre il loro pensiero, come pensiero dell'essere, come piano in cui l'essere stesso emerge trovando modo di esprimersi, alla costruzione di Platone da cui ha inizio la metafisica occidentale in cui l'essere smarrisce se stesso (alcuni pensatori fanno cadere l'accento su Parmenide auspicando un ritorno al suo pensiero in contrapposizione a Platone, mentre Nietzsche mostra le sue preferenze per Eraclito). È significativo che il cristianesimo venga definito da Nietzsche un *platonismo per il popolo*. Ciò significa che in esso si manifesta un segno di decadenza che è già però presente in qualcosa che precede il cristianesimo, contro cui il cristianesimo stesso insorge ma da cui finisce per venir fagocitato, cioè per l'appunto nel platonismo. Paolo, che Nietzsche ha mostrato come il vero fondatore della cristianità, non a caso era imbevuto di cultura greca e pose le basi per la conciliazione del cristianesimo, allontanatosi dalla sua origine ebraica, coll'ellenismo. Ed è sintomatico che, superato lo stadio del cristianesimo delle origini, la chiesa si sia sforzata di far proprio il patrimonio della filosofia greca fino a far poggiare sulle fondamenta offerte da quest'ultima il proprio edificio dottrinario. Nel suo ostinato contrapporre un mondo trascendente a quello sensibile, ponendo un abisso tra tempo ed eternità, con implicita svalutazione del primo a beneficio della seconda, il cristiane-

simo si rivela tributario nei confronti del platonismo. Per Nietzsche si può dire che il cristianesimo è stato una grande rivoluzione spirituale mancata. Esso avrebbe potuto, insorgendo in nome delle passioni contro il puro spirito e l'ideale di una razionalità disincarnata, impedire che l'eredità del platonismo deprimesse un'intera civiltà. Ma è proprio qui che il cristianesimo è fallito: la sua protesta contro la filosofia che dice no alla vita, contro il puro spirito, l'ideale, i valori, si è espressa non sulla spinta di un impulso vitale, di una volontà affermativa, ma sotto lo stimolo del rancore e dell'odio che sono pessimi consiglieri e che non hanno reso possibile un profondo e autentico rinnovamento. Il cristianesimo è rimasto imprigionato entro ciò cui si ribellava ed ha finito per rivelarsi non come una concezione nuova capace di contrapporsi al platonismo e di sostituirsi ad esso, ma come una caricatura del platonismo, come la sua versione plebea. Il cristianesimo ha reso possibile la "popolarizzazione" della metafisica diffondendo su larga scala la malattia che essa teneva racchiusa in sé, rendendola contagiosa. La teologia cristiana, facendo proprio in gran parte l'impianto della metafisica greca, ha rafforzato quest'ultima invece di indebolirla, poiché ha convogliato verso di essa una carica passionale prendendosela polemicamente coll'ideale della pura contemplazione, ma non con quella tendenza al privilegiamento di un sopramondo che in tale inclinazione contemplativa era insita. Di conseguenza ha preso su di sé quella stessa eredità di pensiero verso cui pure s'era rivolto il suo odio e che avrebbe ambito all'inizio a demolire. Platonismo e cristianesimo, metafisica greca e teologia cristiana formano ormai per l'Occidente un'unica realtà e vanno combattuti insieme in nome di un'esigenza di trasmutazione totale dei valori che renda possibile il riaffermarsi della volontà di dir di sì alla vita.

La violenta critica nietzscheana del cristianesimo come religione degli infermi e degli schiavi può suscitare equivoci e fraintendimenti. È bene chiarire che Nietzsche non disprezzava i deboli in quanto tali, anche se il furore riversato senza il dovuto controllo psichico in certe pagine potrebbe far sorgere il sospetto che proprio di questo si tratti. Nietzsche se l'è presa con i deboli non perché deboli, ma perché a suo giudizio essi volgendo i loro desideri verso un sopramondo compensatorio davano prova proprio del contrario, del loro non riuscire a caricarsi sulle spalle il peso della propria debolezza, assumendola come destino, riscattandola e con ciò

rovesciandola in forza. Il debole che non si accetta per tale, che rifiuta disperatamente d'esser tale, che ammira e odia il diverso — da — sé, è roso dall'invidia e dal rancore e fa del proprio opposto una sorta di modello positivo che peraltro vorrebbe distruggere senza riuscire veramente a farlo, restando dipendente dalla figura di ciò che detesta, di cui ambirebbe a prendere il posto. Debolezza in senso spregiativo è la debolezza che pronuncia da sé sola sul proprio conto il verdetto di condanna nel momento stesso in cui, divorata dall'astio e da impotenti conati vendicativi, mostra di adorare il proprio opposto proprio perché lo odia a morte e vorrebbe sopprimerlo.

La paradosalità del pensiero nietzscheano consiste in primo luogo nel modo duplice e ambivalente di intendere il nichilismo, che è positivo e negativo insieme. Pare esserci una contraddizione insuperabile quando Nietzsche sostiene nello stesso tempo di voler *portare a compimento il nichilismo* e di essere il *primo vero nichilista*. La contraddizione, però, trova la sua spiegazione e viene quindi superata nel momento in cui si riflette sul fatto che per Nietzsche vi è una faccia negativa e una positiva del nichilismo, chiarite dalla distinzione che egli opera tra *nichilismo passivo* e *nichilismo attivo*. È il primo di questi due nichilismi che deve essere portato a compimento, mentre il nichilismo positivo consiste nell'esplicitazione, nel rendersi manifesto, con effetti liberatori, di ciò che nel nichilismo negativo, che non vuole ammettersi per tale e si spaccia per il proprio contrario, resta celato. Il nichilismo negativo è proprio ciò che pretenderebbe di costituire la massima garanzia contro il nichilismo, cioè l'affermazione di una *verità oggettiva universale*. Nichilistica è quella stessa metafisica, sulla base dei cui principi gli assertori del primato dell'essere, i nemici del divenire fanno cadere sul pensiero che si svincola da ogni sopramondo l'accusa per l'appunto di nichilismo. Il rovesciamento operato da Nietzsche nella messa a fuoco del problema del nichilismo risulta chiaro solo se si coglie fino in fondo la novità della sua impostazione per la quale il nichilismo, bollato come negativo perché negazione della metafisica, del cristianesimo e della teologia, diventa positivo proprio perché in esso si rende manifesto quel nichilismo, esso sì solo negativo, che è insito nella tradizione di pensiero dell'Occidente. Non la negazione della metafisica è nichilistica in senso negativo, ma proprio la sua affermazione. Questo equivale a dire che la negazione

che si qualifica come volontà del nulla non è la negazione della metafisica, che, ancorandosi all'essere, dovrebbe porsi al di fuori di ogni pericolo di cadere nel nichilismo, ma è la metafisica stessa, la quale, in quanto tale, è negazione poiché svaluta l'essere vivente in nome di un fantasma, dell'idea astratta di essere. Il nichilismo condannato come negativo dal pensiero tradizionalistico impegnato a difendere la metafisica dagli assalti contro di essa sferrati si rovescia in positività poiché rappresenta la crisi della metafisica, lo svelarsi in essa di un nichilismo che è negativo fino a quando non si decide a mostrarsi per quel che è. Tale crisi è salutare per il fatto che la malattia, rendendosi palese, viene finalmente individuata e sorge la possibilità di porre rimedio ad essa. Nietzsche è, in questo senso, che si definisce il primo vero nichilista. Nel suo pensiero il male si denuncia per quel che è, togliendosi le maschere. Dichiarandosi per tale il nichilismo perde quella pericolosità che manteneva per sé quando era impegnato a farsi passare per il proprio contrario accusando addirittura di essere l'espressione della propria stessa negatività ciò che contro di esso mostrava di voler insorgere. Nietzsche, quindi, proprio nel suo essere il primo vero nichilista, è nel contempo il primo radicale antinichilista, colui che pone le basi per un non illusorio superamento del nichilismo, condotto alla propria bancarotta, che dovrebbe sboccare in quel dir di sì che è conseguenza del non più ostacolato affermarsi della volontà di potenza. Il dispiegarsi incontrastato della quale metterebbe in crisi la nozione stessa di uomo, essendo ogni umanesimo, nella nostra tradizione di pensiero, connesso indissolubilmente alla metafisica. La condizione liberata che emerge dal vittorioso dispiegarsi della volontà di potenza viene intravvista da Nietzsche come un *al-di-là dell'uomo*, come un *oltre-uomo*. In tal modo, viene ipotizzato un salto o meglio una mutazione grazie alla quale sorga un uomo diverso, diverso al punto da rendere problematico il termine stesso che lo designa, capace di valori assolutamente nuovi, i quali non si appellino per giustificarsi a nulla di superiore alla realtà sensibile e non ritengano per sé necessaria una fondazione ontologica o onto-teologica. Il nichilismo è positivo se sa mettere in evidenza la realtà così com'è, nella sua nudità. Essendosi il mondo che si pretendeva "vero" rivelatosi una "favola", la realtà non può più venir giustificata sul piano ontologico sulla base di concetti che esigano per sé la capacità di restituire l'essere in

sè delle cose, ma va accolta come un gioco, soggettivamente, sul piano della sensibilità, non in nome del concetto vero dell'essere ma per un'adesione sorgente dal senso dell'essere, dalla capacità di vivere in piena autenticità, nel riconoscimento che la realtà non ha in sé il proprio senso, ma che il senso va ad essa conferito da un'attività ludica che rimandi alla nozione di mitopoiesi. Strettamente legato a questo è il privilegiamento, da parte di Nietzsche, della *sfera estetica*. Alla *verità* come aderenza del pensiero all'essere, come capacità di adeguarvisi pienamente, verità che è entrata in una crisi mortale, va contrapposto un vivere secondo verità, cioè quell'*autenticità* che è garantita da una soggettività in grado di affermarsi al di fuori di ogni fondamento e di esplicitarsi come *senso dell'essere*. Irrappresentabile, l'essere non è un oggetto che il pensiero possa presumere di possedere ma può manifestarsi, solo soggettivamente, nella volontà di dare un senso ad una realtà che di per sé ne sarebbe priva. Non essendo la realtà dotata di un proprio senso oggettivo, essa non può serbare in sé alcun disegno che consenta uno svolgimento indirizzato verso esiti garantiti. Ne consegue che il compito di darle un senso si ripropone di continuo perché in qualsiasi istante si ripresenta l'identità di una situazione in cui si gioca il tutto per tutto. La volontà di potenza si trova in qualsiasi momento a dover mettere alla prova se stessa come se fosse la prima volta, poiché ciò che è trascorso non può venir considerato come un acquisto permanente, come qualcosa che il presente recherebbe in sé intatto e sarebbe in grado di conservare. Forse solo se si riflette a questo è possibile avvicinarsi al senso di ciò che Nietzsche intende per *eterno ritorno* e che lo induce, fra l'altro, a porre radicalmente in discussione la nozione stessa di *storia*.

Il nichilismo sprigiona da sé la propria positività, solo se sa essere veramente ciò che Nietzsche designa come nichilismo attivo. Mentre il nichilismo passivo si limita a subire la crisi di tutti i valori e a sentirsi gravato dal suo peso, nel momento che la volontà del nulla viene colta all'interno proprio di ciò che presumeva di essere in grado di aver scongiurato ogni minaccia proveniente dal nulla, soffrendo per la caduta di venerabili certezze, estenuandosi nel lamento e nell'impotente nostalgia di perduti valori non più ripristinabili, ma ancora struggentemente rimpianti, il nichilismo attivo, rinunciando ad ogni ricerca di vane compensazioni, ad ogni tendenza all'evasione, prende risolutamente sulle proprie spal-

le il carico della crisi e ne trae, senza vacillare, tutte le conseguenze, nel venir meno di ogni appoggio. Se il nichilismo passivo è decadenza, quello attivo, nella misura in cui affronta la decadenza come la conseguenza necessaria di ciò che di solito le viene contrapposto, ravvisandone l'origine proprio in quel moralismo nemico della vita che viene presentato come la sua irriducibile antitesi, reagisce con forza vitale alla decadenza stessa, manifestando in sè la risolutezza atta a consentirgli di oltrepassarla. Nietzsche sostiene che bisogna liberarsi della morale per vivere moralmente, intendendo per vivere moralmente il vivere secondo la propria legge, secondo, cioè, la legge della propria natura, senza ricorrere a giustificazioni esterne che rimandino ad un piano di universalità oggettiva, per il quale ciò che viene giudicato come *buono* scaturisca dal *vero*, dal significato stesso oggettivo della realtà, da un ordine divino tale da imporsi come necessità vincolante. Per giungere ad una tale condizione che rappresenterebbe lo stadio post-nichilistico, Nietzsche ritiene ineludibile il passaggio attraverso il nichilismo positivo, cioè attraverso il nichilismo attivo. Nietzsche considerò se stesso come "il primo nichilista d'Europa, che però ha già superato il nichilismo, avendolo vissuto nella sua anima - avendolo dietro di sè, sotto di sè, fuori di sè". Il nichilismo, per lui, di conseguenza, era l'estrema conclusione logica dei valori che hanno dominato l'Occidente. Esso era uno "stadio patologico intermedio" necessario, sorgente dalla consapevolezza che "Dio è morto", che il mondo dello spirito, con la sua distinzione del bene e del male, è un'illusione. In quanto tale esso era una prova decisiva per far scaturire la capacità di una trasmutazione totale dei valori. Solo i forti potevano mostrarsi in grado di superare vittoriosamente tale "fase tragica" che sbocca in un capovolgimento delle prospettive. Forte è la volontà che può fare a meno di un senso delle cose, che sa sopportare di vivere in un mondo privo di senso. Dar senso alla realtà sa solo colui che si libera dall'ossessione di una realtà avente in sè, in quanto tale, un senso. Ammettere il non-senso della realtà è la più alta prova che quello che Nietzsche chiama il "pessimismo della forza" riesca a dare di sè. L'uomo che cessa di aver bisogno di Dio non trema più davanti al disordine di un mondo senza Dio e sa affrontare senza batter ciglio il gioco capriccioso del caso. Restando in piedi, scopre che, pur essendo il mondo privo di senso e di valore, la vita può essere valore a se stessa.

La verità consistente nella paradossale ammissione che non vi è una verità oggettiva universale deve essere fissata in volto senza paura. Nietzsche esalta il coraggio della meridianità, la capacità dello sguardo che non vacilla di sostenere una luce tanto forte da minacciare di risultare accecante. In ciò si svela il sogno mediterraneo di questo figlio di un pastore protestante impegnato in una rottura radicale col mondo all'interno del quale s'è formato. Attratto dalla solarità Nietzsche pone come alternativa rivitalizzante all'Europa decadente l'Africa, come terra di luci accecanti, di violenti colori, nella quale colui che s'è lasciato alle spalle l'universo borghese cerca sensazioni nuove, alla cui forza non era avvezzo. L'elogio del deserto in *Also sprach Zarathustra* e nei *Dionysos Dithyramben* esprime la volontà di dire addio all'Europa cristiana per attingere ad un nuovo modo di vivere e di godere la vita, più fervido e intenso, più ricco e tonificante. Da Rimbaud a Gide a Camus molto spesso torna nella cultura contemporanea l'impulso a ritrovare nell'Africa quella dimensione d'autenticità di cui l'Europa cristiana, a causa dell'intimo logoramento, dell'indebolimento delle proprie energie cui si è condannata, ha smarrito il senso e perfino il ricordo.

Convinto di essersi lasciato alle spalle la filosofia come rappresentazione Nietzsche nega risolutamente che un qualsiasi sistema di valori possa venir dimostrato come universalmente valido e necessario. Al valore metafisicamente garantito egli contrappone la volontà di valore che non ha più bisogno di giustificarsi facendo appello a principi che trascendano colui per il quale il valore è valore. Il valore ha valore per chi lo pone come tale, per chi ha interesse a porlo come tale, per chi sente il bisogno vitale di porlo come tale. Questo significa la fine di ogni ontologia del valore e in generale la fine di ogni ontologia in senso tradizionale. L'assillo stesso che spinge verso l'universale non ha più ragion d'essere. Il valore staccato da colui per il quale vale, dalla volontà di potenza che nella sua assunzione si esprime, non è niente. I valori non sono ordinabili in un quadro armoniosamente unitario; il disordine del mondo è inesorizzabile. La tensione verso l'unità è spia di quel nichilismo negativo che ha trionfato nella teologia e nella metafisica occidentali. Il monoteismo è l'ossessione dell'Identico, l'inimicizia per le differenze le quali o sono irriducibili oppure non sono. Il monoteista non sopporta il molteplice, rifugge dalla ricchezza inesauribile della realtà che gli incute paura per il suo essere una

vegetazione lussureggiante, selvaggia. Vorrebbe imporre a quel che gli si mostra come caos un ordine tale da addomesticarlo, adattandolo alla meschinità ed angustia della sua visuale, al suo bisogno di tranquillità e di pace. Il suo costante impegno è di riportare i *molti* all'uno o meglio di riconoscere nei *molti*, privati di ciò che li rende l'uno dall'altro diversi, lo stesso, di risolvere immediatamente il molteplice nell'identico. Si innesta su questo tronco la critica nietzscheana dell'*esprit de système* e, di conseguenza, quella del concetto come tendenza a ridurre ad un minimo comune denominatore le note relative agli oggetti che esso a sè sussume. Il concetto mira irresistibilmente a risolvere il non-identico nell'identico, pretendendo altresì che l'ordine che impone a sè e a ciò che in sè racchiude sia l'ordine stesso in quanto tale della realtà di cui rende possibile la rappresentazione, come se la realtà fosse animata dallo stesso bisogno di stabilità e di sistematicità da cui è assillata la mente. Nella sua critica del concetto Nietzsche approda ad un nominalismo radicale che lo induce a porsi contro la verità intesa come *corrispondenza*, a negarne ogni validità e legittimità. La demolizione del pensiero occidentale si completa nella critica assai dura cui egli sottopone il criticismo kantiano e, con esso, la nozione di *trascendentale*, di cui rifiuta ogni e qualsiasi versione. Le categorie kantiane sono negate come forme pure *a priori*, come condizioni del conoscere. Esse non sono che forme grammaticali, fantasmi del linguaggio, il quale, sviluppandosi su se stesso e diventando opaco a se medesimo, perdendo il senso delle motivazioni che si situano all'origine delle sue costruzioni, scambia le proprie finzioni per entità oggettive. Le forme grammaticali sono finzioni del linguaggio stimulate da bisogni e interessi che il linguaggio, diventato idolo a se stesso, non è in grado di riconoscere. Esse sono, propriamente, metafore che hanno perso il ricordo d'esser tali. Nietzsche, demolendo la verità come corrispondenza, finisce per negare ogni e qualsiasi modo di concepire la verità, per escludere ogni possibilità di porsi con essa in rapporto. La sua finisce per essere una negazione della verità *tout court*. Alla verità subentra l'autenticità. L'ontologia filosofica cede il passo al senso soggettivo dell'essere. Nietzsche si mette dalla parte della sfera sensibile contro i pregiudizi della ragione, spianando così la strada a non poche tendenze dell'esistenzialismo letterario e filosofico. La sua decisa avversione per la distinzione apparenza-essenza, il suo rifiuto del *Deus absconditus* in ognuna delle

sue possibili versioni anche in quelle più laicizzate, il suo elogio provocatorio della superficie contro ogni retorica della profondità, il suo gusto dionisiaco per un disordine derivante dalla resistenza insuperabile che le differenze oppongono ad ogni principio unificatore hanno avuto conseguenze di portata incalcolabile. Senza Nietzsche gran parte della cultura del novecento sarebbe impensabile.

Il rovesciamento operato da Nietzsche nel modo di concepire il nichilismo rivela una profonda affinità con la tendenza, manifestata da molti scrittori, in particolare dai romanzieri russi dell'Ottocento, ad esaltare l'*eroe negativo* che, mosso dall'esigenza di una morale più vera, autentica, fa di sè un *immoralista* nell'impegno ad avversare e a distruggere la morale corrente e i valori ufficialmente riconosciuti. Valerio Verra, nell'accurata "voce" da lui dedicata al *nichilismo* nell'*Enciclopedia del Novecento*, in cui ha preso in esame (oltre alle origini del termine, al suo rapporto con l'esistenzialismo, coll'ontologia, colla teologia e colla religione, con la politica e coll'estetica) l'incidenza del nichilismo sull'etica e sul costume del nostro tempo, ha messo in risalto tale vicinanza a Nietzsche che si esplica nell'inclinazione a ravvisare "nei reietti e, al limite, perfino negli assassini, una sostanza etico-religiosa molto superiore a quella delle persone considerate ineccepibili secondo la morale vigente" e ha indicato, a questo proposito, come esemplare Hermann Hesse, il quale nel romanzo *Demian*, porta all'estremo la rivalutazione romantica di Caino e dei "cainiti". Il nichilismo di derivazione nietzscheana non si traduce, nella cultura del novecento, in un puro e semplice rifiuto della morale, ma nello smascheramento di valori morali considerati falsi e in una appassionata, spesso disperata, tensione all'autentico. Molte espressioni del vitalismo e dell'estetismo novecenteschi vanno lette in questa chiave. L'immoralismo esibito in modo provocatorio da poeti, romanzieri e pensatori immersi nel clima di una crisi che investe tutti i valori tradizionali, implica spesso l'apertura a nuovi orizzonti etici, nello spezzarsi, avvertito come liberatorio, dei vincoli che tenevano lo spirito avvinto a norme anguste ed oppressive. Da Baudelaire a Wilde, da Gide a Camus e a Sartre questa tensione è avvertibile chiaramente nel periodo che, prendendo le mosse dal tardo ottocento comprende la prima metà del nostro secolo, risultando particolarmente evidente all'inizio di quest'ultimo, quando la cultura europea è dominata da una sorta di riemergenza del tragico.

Per Musil, di fronte allo sclerotizzarsi del bene entro un orizzonte etico chiuso, nel quale ogni vero impulso morale finisce per afflosciarsi, il ricorso a ciò che viene condannato come male sembra quasi far sorgere da sè, nella tensione a qualcosa di rivivificante, l'aspirazione ad attingere al bene, ad un bene non fittizio. Lo sforzo teso ad aderire ad un piano di autenticità svincolato dalle deformazioni di una civiltà giudicata contro natura si lascia spesso attrarre dal miraggio che persuade a cercare la salvezza nell'istinto esente da ogni inibizione, nel sesso celebrato come dimensione sacrale o addirittura divinizzato. Nella riconquista della felicità sessuale sarebbe da riconoscere l'unica salvezza possibile per l'umanità. Svelatasi, però, illusoria la speranza, espressasi nell'e-vangelismo sessuale di Lawrence e nella predicazione dell'ultimo Reich, di poter riaffermare la sfera sessuale nella sua originaria purezza nella riconquista dell'innocenza perduta poiché le deformazioni operate dalla civiltà su tale sfera appaiono inestirpabili, si finisce per esaltare anche queste deformazioni stesse. Ciò che ne deriva è un vero e proprio culto del perverso e anche del mostruoso (che sarebbe più "vero" di ciò che di solito viene presentato come "normalità") che trova il suo profeta e pontefice nel "divino Marchese", in quel Sade che spesso viene, del resto, accostato a Nietzsche nell'intento di formare con questi due autori una coppia portentosa di grandi eversori e liberatori.

L'acuto problematizzarsi dell'etica in ogni suo aspetto è avvertibile anche all'interno della cultura di stampo religioso dove, in nome di un cristianesimo restituito alla propria vivente verità, ci si contrappone spesso alla falsità della cristianità ufficiale imprigionata in un conformismo mortificante, propenso a lasciarsi andare a compromessi col mondo borghese in decadenza e colle aberrazioni da esso prodotte. Molti scrittori religiosi contemporanei sia protestanti sia cattolici insistono sul motivo del peccato come qualcosa che non si può fare a meno di attraversare per aprirsi non illusoriamente alla salvezza, come una prova decisiva, quasi come una rigenerazione a confronto dell'indifferenza e del cinismo di un cristianesimo infiacchito come quello ufficiale che s'è conciliato con quella dimensione mondana alla quale avrebbe dovuto rimanere irriducibilmente estraneo. In altri versanti tale tensione all'autentico s'è espressa nella volontà polemica di demolire l'intera tradizione giudaico-cristiana, avvertita come oppressiva, nell'intento di liberare l'umanità dal senso

di colpa, di rivendicare i valori del corpo, che Nietzsche aveva esaltato come "grande ragione" contro la piccola ragione prevalsa coll'affermarsi del razionalismo cartesiano. Nel momento presente stiamo assistendo al prepotente riemergere di un siffatto "corporeismo", evidente nelle tendenze "rizomatiche" espresse da quei filoni intellettuali, rifacentisi in vario modo a Nietzsche, a Heidegger, a Freud e a Lacan, che fanno cadere l'accento con vivacità e insistenza sui poteri liberatori dell'inconscio, sulla crisi del soggetto, sull'affermarsi di differenze selvagge tali da escludere ogni concezione unitaria del reale e la presenza di un "centro", proclamando lo scacco del progetto moderno e l'insorgere al suo posto della condizione cosiddetta post-moderna.

La rivendicazione del corporeo, in uno slancio spesso disperato alla gioia e al godimento, che sarebbero impediti a manifestarsi dal permanere della tradizione metafisica d'origine ellenica e da quella giudaico-cristiana, induce spesso a volgere lo sguardo verso l'Oriente, nell'attesa di messaggi provenienti da culture diverse dalla nostra, nelle quali sarebbe custodito il significato originario ed autentico dell'esistenza e che quindi sarebbero in grado di racchiudere in sè un potere salvifico. È sintomatica a questo proposito, negli ultimi anni, la fortuna che ha arriso su larga scala, soprattutto presso il pubblico giovanile, ad un autore come Hesse, che riesce congeniale alle tendenze attuali che si esprimono in una rinnovata tensione alla mistica. Talvolta, nell'aspirazione ad un modo di vita talmente intenso e forte da risultare intollerabile a spiriti occidentali indeboliti dagli effetti deprimenti del razionalismo astratto e dalla morale dell'armamento, ci si spinge fino ad una giustificazione o addirittura ad un'apologia del suicidio. Per Hesse, ad esempio (si pensi a *Der Steppenwolf* e alla parte teorica di esso, al *Traktat über den Steppenwolf*), il mettersi alla prova costringendosi ad un vivere incandescente rischia di risultare intollerabile all'uomo occidentale, difficilmente capace di reggere le sensazioni troppo forti. È per questo che il suicidio s'affaccia come promessa di liberazione dalla disperazione. Come dice, a questo proposito, Verra, però il suicidio viene proposto "non come atto effettivo, ma come fondamento etico di una superiore disposizione a mettere alla prova, oltre ogni limite previsto o immaginabile, la capacità umana di soffrire, in base appunto alla certezza di poter interrompere tale prova, quando diventasse insopportabile, mediante il libero rifiuto

della vita". Tale prova è stimolante poiché spinge verso una continua re-invenzione della vita. Ciò implica l'ammissione, che nel momento presente torna ad esercitare un forte fascino, che gli individui, se hanno un solo corpo, non è detto che abbiano anche una sola anima, risultando essi, ad un esame attento e spregiudicato, come un fascio di pulsioni e tendenze diverse e divergenti, come il momentaneo aggregato di moti centrifughi non riconducibili ad un elemento fondamentale unificante. Tale acquisizione, che sta alla base della tematica oggi furoreggiante della *crisi del soggetto*, dell'eclissi di ogni soggettività sia essa individuale (l'individuo è un *dividuo*) oppure di segno collettivo si traduce in un fondamentale anti-umanesimo a sfondo mistico per il quale il soggetto qualora ad esso si voglia ancora fare riferimento non è più, non può più essere l'uomo. La polemica contro ogni visione centripeta in nome dei molti che popolano la dimensione del singolo, il quale, se non vuole, introiettando le istanze repressive e le imposizioni della società, condannarsi a sacrificare i propri moti e le proprie tendenze, deve lasciare ad essi la possibilità di disfrenarsi liberamente, è visibile anche nel modo di intendere la *disponibilità* che è proprio di Gide, nel quale però è viva anche la tensione inversa che spinge di continuo a ri-unificare quanto è stato sciolto dal controllo del potere aggregante e centralizzante dell'*io*.

La messa in crisi dell'umanesimo e della morale tradizionale ha stimolato nella cultura estetica del nostro secolo una vera e propria febbre di sperimentazione, l'entusiasmo di esplorare l'inesplorabile. Tale entusiasmo pionieristico è ravvisabile nelle avanguardie artistiche del primo Novecento. Con il dissolversi della metafisica platonico-cristiana e colla caduta della contrapposizione tra un mondo vero e uno apparente, non sono pochi gli artisti, i teorici dell'arte e i filosofi che, nietzscheanamente, si mostrano propensi a considerare la realtà non più giustificabile se non come fenomeno estetico. Il riferimento al pensiero di Nietzsche come fondamento di un nuovo modo di concepire l'arte, l'esperienza artistica e, in genere, la sfera della sensibilità è una costante della cultura novecentesca. L'esempio di Nietzsche è presente, nelle forme più svariate e dando luogo a esiti molto differenziati e spesso tra loro opposti, in molti fra i più significativi scrittori, poeti e saggisti del nostro secolo da Dehmel a George, da Valéry a Gide, da Thomas Mann a Musil, da Blanchot a Bataille, da Klossowski a Leiris. Di stampo squisitamente nietzscheano è

il tentativo di Gottfried Benn di costruire una nuova estetica su basi nichilistiche, riconoscendo la sola intelligenza che è in grado di affermarsi come freddezza e durezza nella capacità formatrice che, prendendo l'avvio dalla dimensione del nulla, riesce ad andar al di là di quest'ultima. Per Benn l'arte è l'ultima metafisica in grado di affermarsi per tale entro il quadro del nichilismo europeo e, nello stesso tempo, tende nella civiltà del nostro secolo ad assumere su di sé il ruolo che nella fase pre-nichilistica era stato della religione. La presenza dell'uomo nel mondo e il suo emergere dalla natura possono venir giustificati solo in termini artistici. Tale convinzione si traduce in un sentimento diffuso di cui è dato scorgere l'impronta sia in quei filoni dell'arte del novecento che inclinano all'"orfismo" (si pensi in primo luogo a Rilke) sia in quelli in cui prevale l'esaltazione delle virtù formatrici *ex nihilo* e costruttive dell'arte come artificio (Valéry, Benn ecc.) sia in quelli ancora che insistono sullo scacco della forma per approdare alla dolorosa percezione del non-senso dell'esistenza (Beckett). Le più alte espressioni artistiche del Novecento, anche quelle in cui non è chiaramente avvertibile l'influenza di Nietzsche, mostrano comunque di muoversi entro lo spazio aperto dal nichilismo. Inseribili entro questo spazio appaiono anche i due scrittori che con più forza hanno agito sulla cultura tedesca degli ultimi decenni dando vita a due direzioni divergenti, che spesso sono state contrapposte l'una all'altra nei termini di un'assoluta inconciliabilità, cioè Kafka e Brecht (anche se in quest'ultimo il nichilismo ha cercato di dissimulare se stesso entro l'involucro di un umanesimo storico di stampo marxista). Anche per quanto concerne la sociologia, la pubblicistica politica e la stessa scienza della politica, soprattutto in Germania negli anni venti e trenta, il peso del nichilismo di impronta nietzscheana è rilevabile come fattore determinante. Bastino a questo proposito, oltre a quello di Spengler, i nomi di due grandi intellettuali, considerati "proibiti" nel periodo immediatamente seguente al secondo conflitto mondiale per la loro vicinanza o per la loro complicità col nazismo e oggi in fase di decisa rivalutazione: Carl Schmitt e Ernst Jünger. Sarebbe interessante, poi, fare emergere il nichilismo latente in forme di pensiero che pur se ne considerano immuni o ne ignorano la rilevanza o considerano addirittura insensato l'uso del termine. Ciò implicherebbe un esame spregiudicato delle tendenze scientifiche affermatesi negli ultimi decenni, so-

prattutto del variegato continente del cosiddetto neo-positivismo. Un'analisi di questo tipo andrebbe estesa anche a buona parte delle nuove epistemologie, a certa politologia sofisticata a base cibernetica impostasi di recente, alle tendenze di segno formalistico e razionalistico astratto, a tutti quegli orientamenti che si mostrano inclini a privilegiare la tecnologia fino a serrare entro la morsa del suo incondizionato dominio l'intero mondo contemporaneo (si pensi in primo luogo ad un autore come Arnold Gehlen), a determinate correnti della linguistica, ad ogni forma di esaltazione della tecnocrazia e a quegli indirizzi di tipo mistico-anarchico-libertario che, considerandosi agli antipodi dell'ideologia tecnocratica, finiscono invece, senza volerlo, per recare ad essa avallo, mostrandosi ad essa complementari. Un punto di riferimento importante per tale analisi sarebbe costituito dalla recentissima esplosione dell'ideologia del post-moderno, spunti preziosi per la messa a punto della quale ci vengono dalla presa di posizione critica assunta da Habermas. L'esame attento di tale ideologia potrebbe rivelarci che il misticismo più o meno estetizzante e lo scientismo tendono nella più recente cultura, in quella che prende le mosse dalla presa di visione della crisi del marxismo, a far tutt'uno dando vita ad una mescolanza che rende obsoleta la consueta distinzione e contrapposizione tra razionalismo ed irrazionalismo.

Nel momento presente se è vero che si può parlare di un vero e proprio *revival* nietzscheano (che ha preso l'avvio in Francia all'inizio degli anni sessanta, trovando i suoi assertori più decisi in Foucault e in Deleuze, e prevalendo nelle tendenze post-strutturalistiche per poi estendersi in Italia, dove ha prodotto una netta rottura rispetto alla temperie filosofica idealistica che aveva dominato a lungo la nostra cultura) è da aggiungere che la figura di Nietzsche s'è imposta grazie soprattutto al privilegiamento concesso all'interpretazione che del suo pensiero è stata data da Heidegger, considerato oggi quasi unanimemente come il maggior teorico del nichilismo (il che attualmente porta a trascurare e a dimenticare altre interpretazioni che di Nietzsche ci sono state offerte nel nostro secolo, da quella geniale di Löwith a quelle, fra di loro diversissime, di Klages, di Jaspers e di Kaufmann, per non parlare del verdetto di condanna pronunciato da Lukács che attualmente viene considerato frutto di un totale fraintendimento e di conseguenza contestato alle radici). Heidegger contesta ogni impostazione del problema del nichilismo

in termini soggettivistico-antropologici e si lascia alle spalle ogni interpretazione umanistica del fenomeno. Nietzsche ha avvertito la necessità di risalire all'origine, riportando il problema del nichilismo agli inizi del pensiero occidentale. In questo consiste il suo merito. Tuttavia anch'egli, a giudizio di Heidegger, non ha saputo del tutto sottrarsi ad un'impostazione del problema da sociologo della civiltà, insistendo sul fatto della trasmutazione di tutti i valori, del superamento del nichilismo, dell'affermarsi di nuovi valori tali da soppiantare quelli vecchi resi logori dalla decadenza. Nietzsche non è stato capace di andare veramente fino in fondo e di riportare quindi il problema del nichilismo al rapporto originario fra l'essere e il nulla. Non è riuscito a far emergere il nulla come problema sul piano ontologico, poiché ha troppo insistito sul tema della decadenza e del tramonto, sull'esaurirsi di un ciclo, sul logorarsi ed estinguersi dei valori peculiari ad un'intera tradizione di pensiero e di civiltà da sostituire con altri. Egli non ha quindi veramente portato a compimento ciò che si proponeva, la demolizione, cioè, di ogni umanesimo, di ogni storicismo e di ogni positivismo. Critico spietato del pensiero occidentale, però non ha saputo attenersi pienamente a quella radicalità estrema che s'era proposta come compito. Ha posto soprattutto l'accento sul fatto che i valori sono un'espressione della volontà di potenza e in tal modo ha dimostrato come essi non abbiano un'intrinseca consistenza metafisica, però ha preteso che un siffatto smascheramento, concepito meramente come l'approdo cui giunge un processo di pensiero, inteso ancora in senso soggettivistico-antropologico, ponesse le condizioni per un rovesciamento e un'inversione di tendenza resi possibili ancora e più che mai dalla volontà di potenza. Il volontarismo nietzscheano si preclude così la strada per giungere a ravvisare la radice del nichilismo nella stessa volontà di potenza come volontà di assoggettamento totale, come volontà di piegare l'essere al volere dell'uomo, alla sua brama di potere, nella pretesa che l'uomo stesso sia il *padrone dell'essere* e non il suo *pastore*, il suo *custode*. Nietzsche denuncia l'inconsistenza dei valori indicando la presenza in essi, una volta cadute le maschere, della volontà di potenza, ma si arresta di fronte a quest'ultima e finisce per adorarla, non riuscendo a svelare la volontà di potenza come volontà di dominio. La volontà di potenza è ciò su cui fa leva per demolire la metafisica. Egli

però così dimentica che la metafisica trae vita proprio dalla volontà di potenza. Il prospettivismo tragico-volontaristico di Nietzsche rimane pertanto imprigionato entro quella metafisica stessa da cui voleva liberarsi totalmente. I residui umanistici, culturalistici, storicistici e positivistici presenti nel pensiero nietzscheano dipendono proprio da tale suo mancato svincolamento dalla metafisica. Denunciata come volontà di potenza, spogliata dei suoi rivestimenti e delle sue pretese, criticata a fondo, la metafisica in Nietzsche pur sempre permane poiché la volontà di potenza, da cui la metafisica stessa, che ne è espressione, trae origine, non viene a sua volta investita dalla denuncia. Nietzsche s'illude che la via d'uscita dal nichilismo consista in un rafforzamento, in una più decisa affermazione della volontà di potenza, mentre è proprio da essa che il nichilismo scaturisce. Nichilistica, per eccellenza, è la stessa volontà di potenza. Finché essa continua a farsi valere l'orizzonte della metafisica non viene sul serio trasceso. Va ascritto ad onore di Nietzsche di aver fatto emergere il carattere antropomorfo della metafisica; egli, però, non è stato capace di andare al di là di ciò che ha esplicitato. In questo senso, portando a compimento la metafisica, svelandola come quella volontà di volontà che in precedenza era rimasta celata sotto i più svariati travestimenti, Nietzsche rappresenta in modo grandioso la crisi della metafisica stessa, senza però riuscire a trascenderne il piano. Nietzsche è la crisi che si illude di poter attingere al proprio superamento. Del resto, per Heidegger, *compimento* non significa *superamento*. Polemizzando con Jünger, che in *Über die Linie* aveva affermato che, una volta giunto il nichilismo al proprio compimento, ci si trova nella condizione di essere già, in qualche modo, al di là di esso, oltre il "meridiano zero". Heidegger osserva che oggi il nichilismo, attraverso la metafisica tradottasi in tecnica, serrando entro la sua morsa il mondo intero, organizzando in modo ferreo la vita sul piano planetario, si traduce in dominio integrale e non reca con sé il proprio estinguersi. Compimento non è fine, ma pieno esplicitarsi e dispiegarsi. Il nichilismo insito nella metafisica non cessa nel momento in cui la metafisica viene smascherata come nichilismo, se la volontà di dominio, di cui la metafisica stessa è espressione, permane. Anzi, nello smascheramento della metafisica ciò che prima in essa era celato trova modo di potenziarsi e di scatenarsi. Convertita in quel dominio che essa già prima era, pur riuscendo ad

occultarsi come tale, la metafisica s'incarna e, come tecnica ed organizzazione, può tendere ad identificare a sé il mondo intero. Il preteso "superamento" del nichilismo, se si potesse dir così, sarebbe da definire più nichilistico di quel nichilismo che presume di lasciarsi alle spalle. Il nichilismo insito nella metafisica, denudato, svelatosi per tale, si traduce in dominio incontrastato, privandosi di ogni remora. Per Heidegger il "superamento" è un'illusione che rivela in chi lo vagheggia la sua dipendenza da quella stessa metafisica che vorrebbe trascendere ma in cui invece resta imprigionato.

Il processo di compimento della metafisica che è distruzione e che implica la necessità della sua stessa distruzione non consente soluzioni che si illudano di rimediare ai guasti da esso apportati rimettendo assieme i frammenti di un edificio demolito, riaggiustandone singole parti, accostandole le une alle altre in modo nuovo. Heidegger svela le illusioni e gli auto-inganni cui si condanna ogni demolizione della metafisica in nome di un nichilismo positivo sfociante nell'esaltazione della tecnica-dominio. Totalmente arbitrarie sono certe interpretazioni in voga da noi secondo cui Heidegger, ponendosi di fronte al convertirsi della metafisica in tecnica, cioè in dominio integrale, darebbe prova di una sorta di *amor fati*, prostrandosi davanti a ciò che si mostra invincibile, e sancirebbe come inevitabile e quindi giusto il trionfo del più forte, ponendosi come una sorta di *pensatore della tecnica*, come un suo esaltatore. Per Heidegger il superamento del nichilismo insito nella metafisica non può trovare espressione in un'accettazione integrale della tecnocrazia, implicante l'assunzione positiva del nichilismo stesso come liberazione da ogni illusione e come pieno esplicitarsi di una volontà di potenza incontrastata tesa a conferire un senso arbitrario a ciò che non ha senso, entro l'orizzonte di un pensiero di tipo strumentalistico e convenzionalistico poggiante su un'impostazione radicalmente nominalistica. È proprio tutto ciò che egli invece indica come il limite invalicabile e il vizio di fondo del pensiero nietzscheano. Lasciano, inoltre, il tempo che trovano certi pasticci improntati a cattivo eclettismo che, combinando pezzi del pensiero di Mach, di Nietzsche e di Wittgenstein coll'aggiunta di motivi ricavati da certa recente saggistica francese, dalle nuove epistemologie e politologie, della teoria dei sistemi e da chissà che cosa d'altro, s'industriano a por le basi di un *pensiero negativo* che dovrebbe trovare in Heidegger stesso, nel quale sarebbe ravvisabile

l'accettazione integrale della tecnica come dominio, il proprio patrono. Heidegger non è un esaltatore della tecnica, ma un pensatore religioso per il quale il pensiero è raccoglimento, rammemorazione, sforzo di far emergere ciò che la metafisica ha lasciato di "non pensato". È sintomatico, del resto, che l'influenza esercitata da Heidegger sulla teologia del Novecento, sulle sue correnti più problematiche, disposte a cimentarsi colla crisi della metafisica tradizionale, sia risultata schiacciante e che la sua confutazione radicale di ogni impostazione onto-teologica si sia rivelata preziosa per tutti quegli indirizzi volti a mettere integralmente in discussione ogni costruzione scolastica, ogni pretesa sistematica e la volontà stessa del pensiero di racchiudere il divino in un concetto. Heidegger considera, sì, il nichilismo come il destino della filosofia occidentale, ma fa cadere su questo l'accento proprio per svincolare il pensiero da ogni impostazione sistematica, purgandolo da ogni presunzione di possedere l'essere, di poterne arbitrariamente disporre. Ben lungi dall'indulgere alla celebrazione dell'arbitrarietà soggettivistica, Heidegger si sforza di liberare il pensiero da ogni soggettivismo, sottraendolo alla storia che viene ricondotta al potere dell'uomo e che ha in sé come proprio principio propulsivo il nichilismo, per riportarlo alla storia dell'essere. La tecnica come oggettivazione della natura, dominio esercitato sulle cose, organizzazione del mondo, potere di disposizione su tutto e su tutti, riducendo ciò su cui esplica il proprio strapotere a *nulla* e svelando di conseguenza il proprio intimo carattere nichilistico, trova la sua origine nell'oblio della *differenza ontologica*, da cui ha tratto vita quell'errore che è la metafisica stessa che nel nichilismo che la distrugge trova modo di affermarsi pienamente e di rivelarsi fino in fondo per quel che è. Tale oblio ha fatto sì che gli *enti* non rimandassero all'essere, ma pretendessero di essere, essi stessi, l'essere, esaurendolo, per così dire sul loro piano. Confondendo l'essere con gli enti, esaurendolo nella loro presenza in essi, senza considerarlo come ciò che in loro, pur essendoci, manca, come assenza, il pensiero ha presunto di poter rappresentare l'essere, quindi di poterne sovranamente disporre. Ha smarrito così il senso dell'essere come quello *spazio aperto* entro cui gli enti si inscrivono, che è altresì lo spazio che si dischiude fra gli enti e il nulla. La dimenticanza di tale spazio, che porta a perdere il senso di ciò che minaccia gli enti votandoli alla precarietà, fa sì che solo la crisi esplicitatasi nel

nichilismo spinga (e in questo il nichilismo stesso mostra il suo aspetto positivo) il pensiero a fare sul serio i conti con quel problema del nulla che la metafisica ha teso costantemente ad esorcizzare. Se l'essere si disvela e insieme si occulta negli enti, in rapporto ad essi, ciò significa che l'essere è, sì, l'essere degli enti ma nel contempo è irriducibile ad essi. Ed è proprio questo che la metafisica ha dimenticato. A partire da Platone essa ha tolto dal quadro il nulla come ciò che mette in forse gli enti e, elevandoli arbitrariamente al livello dell'essere, ha fatto scadere quest'ultimo sul loro piano, pretendendo di poterlo conoscere come fosse un ente, di esercitare su di esso il proprio dominio, piegandolo alla presunzione prometeica di una ragione per la quale l'essere diventa un oggetto in balia dell'assoluta capacità di porre e disporre che tale ragione considera come propria prerogativa sovrana. Il nichilismo provocato da tale presunzione nel momento in cui si esplicita svelando il vero volto della metafisica colla quale in definitiva fa tutt'uno, ma che lo teneva in sé celato, da un lato, in quanto spiana la strada alla conversione della metafisica come dominio non manifestato per tale in dominio nudo che non dissimula più se stesso, è negatività portata all'estremo (nella quale Nietzsche resta imprigionato), dall'altro rivela anche la propria funzione positiva nel richiamare l'attenzione su quel problema del nulla con cui, originariamente, il pensiero greco s'era cimentato, ma che poi, con Platone, aveva fatto scomparire. Il riemergere del problema del nulla è la premessa per riavvicinarsi all'essere, una volta che grazie ad esso all'oblio della differenza ontologica si sia posto rimedio. Col riaffiorare del nulla lo spazio si riapre e l'essere si ripresenta all'orizzonte. Attraverso il nichilismo positivo così inteso il pensiero, denunciando la metafisica e l'oblio dell'essere, che in essa s'è consumato, e svincolandosi da ogni ontologia ed onto-teologia di tipo tradizionale, può riproporsi come *pensiero dell'essere* (intendendo il genitivo non solo in senso oggettivo, ma soggettivo), come quel piano in cui l'essere stesso può emergere per rivelarsi in termini di pensiero. Questo implica ovviamente una vera e propria rivoluzione del linguaggio filosofico con relativo sganciamento da ogni terminologia scolastica tradizionale e spiega l'alta considerazione che Heidegger mostra per la poesia (si pensi ai suoi celebri commenti alle liriche di Hölderlin e di Rilke), per il linguaggio della poesia come *dimora dell'essere*, come il luogo in cui

l'essere, nella sua sacralità, può venir custodito per manifestarsi, intermittenemente, nel *dire* della poesia stessa, la quale fa scaturire la parola dal silenzio, pronunciando ciò che è e pur resta ineffabile. L'essere, per Heidegger, è sul piano degli enti il *presente-assente*. La religiosità heideggeriana consiste nel considerare come empia e profanatoria la pretesa di ridurre l'essere agli enti, nel presupposto di una sua presenza esaustiva in essi. L'umanesimo, ogni umanesimo, nel suo trar vita dall'oblio metafisico della differenza ontologica, è per Heidegger brama di possesso che è empia in quanto porta a violare la sacralità dell'essere. Tale brama è nichilistica e porta a smarrire le radici stesse di ciò che è umano, di ciò che tiene avvinto l'uomo all'essere e fa sì che l'essenza umana, in quanto tale, rinvii all'essere per il suo stesso essere continuamente insidiata dal nulla. Ogni definizione dell'uomo in termini umanistici è nichilistica perché, smarrendo tale legame e pretendendosi affrancata dal nulla, di cui nasconde a se stessa la minacciosità, finisce per consegnarsi proprio a quest'ultimo. L'intera tradizione della metafisica occidentale è corrosa internamente dal nulla che essa cerca disperatamente di nascondere a sé. La storia della metafisica è pertanto la storia dell'errore. In essa l'essere costantemente si dà e si ritrae, si svela e nel contempo si nasconde, occultandosi nel suo stesso manifestarsi in ciò che Heidegger ha chiamato l'*obnubilamento dell'essere*. Se la storia del pensiero è la storia dell'errore, la storia dell'essere è la storia non di ciò che è stato pensato, ma di ciò che nel pensato non giunge a manifestarsi, di ciò che il pensiero cela e non rende esplicito in sé, del *non pensato*. La storia del pensiero metafisico non è qualcosa di essenzialmente diverso dalla storia stessa dell'essere. L'errore dell'essere non è errore compiuto dal pensiero nel porsi di fronte all'essere come se questo gli fosse un oggetto esterno ed estraneo, ma è errore dell'essere stesso che, sul piano del pensiero, si allontana da se stesso dando luogo all'errore nei propri confronti. Storia della metafisica e storia dell'essere finiscono per coincidere. È questo l'aspetto paradossale del pensiero heideggeriano dell'essere. L'errore compiuto e condotto alle estreme conseguenze dalla metafisica è l'errore ed errare dell'essere stesso, che s'allontana da sé e provoca il proprio stesso oscurarsi. Oblio dell'essere in Heidegger non significa pensiero che dimentica l'essere e il legame sacro che lo tiene avvinto ad esso, ma è l'oblio stesso dell'essere nei propri confronti. L'essere, nel pensiero, si allontana

da sé, prende strade traverse, vaga e si smarrisce, perde il senso stesso di se medesimo, giunge a non ritrovarsi per poi tendere a tornare a sé attraverso la dimensione del nulla. È questo l'aspetto, tutt'altro che secondario, da intendere invece come l'esito del modo stesso heideggeriano di intendere il pensiero dell'essere, che è stato aspramente criticato da Karl Löwith. In ultima istanza, il pensiero di Heidegger rimette in onore, dotandola di un impianto rinnovato di estrema raffinatezza, la vecchia figura del *destino*, inchinandosi al cospetto della quale Heidegger stesso condanna di necessità come deviante, vacuo e illusorio ogni umanesimo. Chiunque, del resto, come Heidegger fa, si sforzi di distinguere un nichilismo positivo da uno negativo finisce per ricorrere necessariamente al fine di esplicitare la funzione benefica del primo in contrapposizione al secondo a una coppia di termini che si definiscono nelle figure del *destino* e del *gioco*. A seconda del modo di intendere la positività del nichilismo la figura assume le sembianze del *gioco* come in Nietzsche, che fa cader l'accento sull'aspetto ludico-estetico, sull'arbitrarietà e inventività della volontà di potenza, o quelle del *destino* come in Heidegger per il quale l'essere e la sua storia non possono venir fatti dipendere dalla conoscenza o dalla prassi umane. Anche in Nietzsche, però, a causa dell'acuta ambivalenza, della contraddittorietà e delle oscillazioni del suo pensiero, al *gioco* si contrappone spesso il motivo del *destino* come qualcosa di non riducibile ad una visione antropocentrica e antropomorfa, come forza superiore che si impone all'arbitrio degli uomini e che fa sì che la loro volontà abbia senso solo se è accettazione del destino stesso, come un dir di sì incondizionato alla sua necessità.

Al di là di tutte le differenze che sconsigliano di accostarli troppo l'uno all'altro, un punto però consente di considerare convergenti il pensiero di Nietzsche e quello di Heidegger. Entrambi fanno cadere sulla metafisica, considerata come una *hybris* che pervade e impregna di sé l'intera storia del pensiero occidentale e dell'Occidente in genere, in tutte le sue manifestazioni culturali, la loro condanna per il fatto che la metafisica è responsabile di una sorta di gigantesco *quid pro quo*, avendo installato al posto dell'essere un qualche ente, avendo scambiato l'essere per l'ente sommo. Ciò li induce a demolire ogni impostazione onto-teologica ponendo in crisi il teismo in cui sfociava la tradizione metafisica cristiana dell'Occidente. Nietzsche ha insistito molto sul carattere libe-

ratorio della presa di coscienza della *morte di Dio*. Egli ha però messo in luce come illusorio sia destinato a rivelarsi nella sua pretesa di essere un elemento liberatorio quel pensiero che, una volta negato Dio, si induca ad installare al suo posto un qualche idolo sostitutivo, destinato a mostrarsi non meno mortificante, talvolta addirittura più oppressivo del Dio detronizzato. L'ateismo, se sbocca in un umanesimo incline a celebrare idoli che tendano ad affermare in sé le prerogative di Dio, non può venir considerato come premessa di liberazione. Se al posto del Dio cristiano viene collocato uno degli idoli che Nietzsche vede venerati nel proprio tempo e su cui esercita il proprio sarcasmo, la *scienza* o il *bene futuro dell'umanità*, il *socialismo* o magari la *musica wagneriana*, le cose sostanzialmente non cambiano e gli uomini continuano a compiere sacrifici, rinunciando al piacere e al godimento, barattando la concretezza sensibile per qualcosa di astratto e di vuoto. Per Nietzsche liberazione non illusoria significa abbattimento degli idoli, di tutti gli idoli in nome dell'autenticità del vivente, di quel *senso dell'essere* che è negazione di ogni ontologia che pretenda che l'essere possa venir rappresentato, mentre l'essere deve essere radicalmente vissuto. In Nietzsche permane un irriducibile fondo di religiosità che la sua ostilità alla teologia non riesce a dissolvere. Esso si concreta in un senso del divino che si traduce nell'impulso ad aderire integralmente alla dimensione dell'essere nella rinuncia a darne qualsiasi raffigurazione. Forse Nietzsche, prendendosela con Dio, avrebbe voluto rendere gli uomini simili a dei. In questo senso assumerebbero un preciso significato le sue simpatie per la gremità arcaica e le sue nostalgie pagane. Ma non è di questo che qui mi preme parlare. Ciò che mi sembra rilevante è che Nietzsche mantiene nel proprio pensiero il rimando ad una dimensione di sacralità. L'essere, l'irrapresentabile è il sacro. In Nietzsche permane il senso di un qualcosa che è da considerare intoccabile, di fronte al quale ogni critica, ogni conoscenza, ogni volontà di trasformazione devono arrestarsi con un senso di venerazione, al cospetto del quale il pensiero deve arrendersi al silenzio. Sia in Nietzsche sia in Heidegger è presente tale ricorso ad un *sacro* facente tutt'uno col mistero stesso del legame che tiene avvinto l'uomo all'essere. Non solo Heidegger, in cui ciò risulta evidente, ma lo stesso Nietzsche si arresta con rispetto di fronte a tale mistero ponendo così a se stesso un limite invalicabile.

Un'integrale dissacrazione accompagnata dall'affermazione di un'autenticità che, per porsi come tale, ha la necessità di basarsi sul nulla, è dato ravvisare invece in un pensatore precedente a Nietzsche, in quell'esponente eterodosso della sinistra hegeliana che è Stirner, autore, salvo pochi altri scritti occasionali, di una sola opera, *Der Einzige und sein Eigentum* (*L'unico e la sua proprietà*), sulla quale ha pesato a lungo un vero e proprio ostracismo. Come ha notato uno tra i più penetranti studiosi di Stirner attento anche alla problematica del nichilismo in genere, Giorgio Penzo, ponendo, fra l'altro, in risalto la tendenza alla dissacrazione ravvisabile nell'autore de *L'Unico*, c'è in quest'ultimo, indubbiamente, nel porre in evidenza la determinazione di una volontà che esige per sé un'assoluta autonomia, una maggiore radicalità rispetto a Nietzsche. Con l'opera di Stirner si è di fronte ad un'espressione di nichilismo che si può ben definire estrema e che viene sottolineata con tale esasperata insistenza da sfiorare l'assurdo. La tematica della morte di Dio viene condotta da Stirner alle sue ultime conseguenze con una risolutezza e consequenzialità che hanno in sé qualcosa di lucidamente delirante e fanno pensare alla febbre cerebrale di certi celebri personaggi dostoevskijani. La radicalità di Stirner consiste in questo: dare per avvenuta la morte di Dio non significa nulla se il pensiero che la proclama non è in grado di trar vita da una volontà decisa ad imporsi come assoluta autonomia, come indipendenza da tutto, basandosi quindi sul nulla, facendo sorgere tale autonomia stessa dal nulla. Ciò esige che l'*io* non riconosca al di fuori di sé nulla in grado di vincolarlo in qualche modo, di porgli dei limiti, di condizionarlo. Così suona un celebre passo de *L'Unico*: "Tutte le verità *sotto* di me mi sono care; una verità *sopra* di me, una verità in base alla quale io dovrei *orientarmi* è cosa che non conosco. Per me non c'è nessuna verità, perché non c'è niente al di sopra di me! Neppure la mia essenza, neppure l'essenza dell'uomo è qualcosa che sta al di sopra di me! E parlo proprio di me, di questa « goccia nel secchio », di questo « uomo insignificante »!"

L'*io* come irriducibile unicità si pone contro ogni essenza, non solo contro il Divino, ma contro lo Spirito, contro l'Idea, contro l'Umanità. Quest'ultima, agli occhi del singolo in rivolta contro l'universale, deciso a non alienare in alcun modo

ciò che gli è proprio, non è che un'altra espressione per indicare il divino, per contrabbandarne l'idea all'interno di una concezione che si fa passare per integralmente laica e mondana. Attaccato a ciò che gli è *proprio*, al *mio*, l'io difende da ogni esortazione ad affidare a qualche istanza superiore la propria autonomia, intesa come potere di auto-determinazione che si vuole assoluto. Tutto ciò che l'io non è è estraneità da respingere perché lederebbe col suo imporsi la volontà dell'io stesso che esige di essere sciolto da ogni legame, svincolato da tutto e solo in tale condizione si considera non illusoriamente libero. L'autodeterminazione esige il nulla come propria dimensione; solo in esso può trovare la propria origine. L'auto-affermazione assoluta dell'io pone come premessa ineludibile non solo la morte di Dio, ma quella dell'Uomo, ponendosi contro l'essenza astratta e vuota che viene rappresentata con questo nome. L'autore de *L'Unico* polemizza duramente con Feuerbach, con l'umanesimo di questo pensatore, che viene giudicato enfatico, edificante e falso, una vera teologia malamente dissimulata, in quanto fa dell'uomo colla "u" maiuscola qualcosa che non ha niente da spartire con gli uomini concreti, con i singoli, col singolo e con le sue esigenze. L'antropologia feuerbachiana divinizza l'Uomo, rendendo così l'essenza umana estranea al singolo, tale da imporglisi dall'alto. Ed è proprio questo che il singolo si sente in dovere verso se stesso, per affermarsi come volontà libera e capacità assoluta di auto-determinazione, di rifiutare. Si chiede Stirner: "All'inizio dell'età moderna sta l'« uomo-dio ». Alla sua fine scomparirà soltanto una parte dell'uomo-dio; e cioè il dio? Ma può veramente morire l'uomo-dio se in lui muore soltanto il dio?" E non ha esitazioni a rispondere in un altro passo: "Scacciare il Dio dal suo cielo e defraudarlo della sua « trascendenza » non dà ancora diritto a gridar vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un'immanenza indelebile". Così facendo si rende divino l'umano e tale umano diventa inconciliabile con ciò che il singolo considera proprio, coll'irriducibile libertà con cui il singolo si afferma, nella propria incondizionatezza, proprietario. Cristianesimo, illuminismo, idealismo, sinistra hegeliana, antropologia feuerbachiana... Nell'essenziale, si tratta sempre della stessa pretesa dell'universale di attrarre nella propria orbita per dissolverli in essa l'individuo e la sua irriducibile singolarità, che Stirner difende con un accanimento che lo conduce sull'orlo dell'estinguersi stesso del linguaggio, di fronte al silenzio al cospetto del quale

la loquacità febbrile e irrefrenabile, sfrontata e litigiosa di cui Stirner stesso dà prova nel suo libro produce un effetto assai stridente. In Stirner la morte di Dio è solamente la prima fase di un processo di distruzione liberatrice che trova il proprio completamento nella morte dell'uomo. Solo nel celebrarsi di quest'ultima l'unico può affermarsi annientando il potere di ciò che tenderebbe ad attrarlo e a vincolarlo a sé. Stirner ha esercitato un'influenza assai forte sui movimenti libertari ed è stato considerato, accanto a Bakunin e a Kropotkin, uno dei più importanti teorici anarchici. Assurto alla notorietà grazie soprattutto al poeta anarchico Mac Kay, e diventato uno dei punti di riferimento obbligatori per l'anarchismo individualista dopo la fervida propaganda a favore della sua opera da parte dell'americano Tucker, Stirner fu circondato da una sorta di alone maledettistico assicurato-gli dalla celebre stroncatura operata nei confronti del suo libro da Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca*. Ma la rilevanza di Stirner è da misurare soprattutto sul piano filosofico. In un certo senso è giusto — come prima si diceva — mettere in evidenza la maggiore radicalità di Stirner rispetto a Nietzsche nel basare l'auto-determinazione dell'io sul nulla. Va aggiunto, però, che se Stirner può apparire più radicale, quindi più vicino a noi, per il suo modo di far cadere l'accento sulla dimensione del nulla, è vero anche che, per un altro aspetto, tutt'altro che di secondaria importanza, Stirner non si rivela in una luce che lo faccia apparire come nostro contemporaneo. Egli infatti, nel suo insistere enfaticamente sull'io, inteso come la capacità dell'individuo di darsi una identità cui ferreamente attenersi e di riconoscersi costantemente in essa, staccandosi da tutto e trovando in tale nucleo non intaccabile il coraggio di essere se stesso, di rimanere rocciosamente fedele alla propria assolutizzata figura, finisce per fare di tale *io* un vero e proprio *io creatore*, la concezione del quale, nonostante tutto, rimanda ad una matrice di stampo idealistico. Dietro l'autore de *L'Unico* s'intravede la grande ombra di Fichte, del suo idealismo soggettivo. Anche se Stirner insiste sulla necessità che l'unico si rinnovi continuamente, che si re-inventi ad ogni istante per mantenere viva la propria libertà, va detto che il suo modo di intendere l'io pone quest'ultimo come qualcosa di costante, di stabile, di fisso, come un soggetto che, prendendo il posto della sostanza, finisce per assumere di quest'ultima alcune caratteristiche fondamentali. Ora, non c'è

alcun dubbio che per quanto concerne tale modo di intendere l'*io* Stirner appaia a noi meno vicino di Nietzsche, il quale svela un'assai maggiore radicalità quando afferma che l'*io* non è che una *finzione grammaticale*. Nel mettere in risalto il carattere illusorio di ogni concezione dell'*io* che ne faccia una entità stabile, una sostanza, Nietzsche anticipa quel processo di dissoluzione dell'*io* che percorre la cultura del novecento. Oggi è ben difficile che si possa usare il pronome personale *io* colla stessa sicurezza, lo stesso accento enfatico, diciamo pure la stessa boria con cui esso veniva usato da Stirner. Non è solo questione di modestia, di sobrietà, di senso del limite e di buon gusto, ma si tratta anche del fatto che oggi si avverte come un'incrinatura irreparabile si sia prodotta nel frattempo e come allargandosi essa si sia rivelata un abisso nel quale finisce per smarrirsi la certezza affermativa di cui dava prova l'individualismo estremo dell'autore de *L'Unico*. Se, come è stato ampiamente dimostrato, il passaggio dall'illuminismo al positivismo ha messo in crisi il concetto di ragione, rivelando come esso stesso serbasse in sé un carattere mitologico, la conseguenza di una tale demitizzazione è stata la liquidazione di quella teoria kantiana dell'*appercezione originaria*, dell'*Io unitario*, che Horkheimer ha definito la "copia desostanzializzata" della teoria platonica della ragione concepita come facoltà dell'anima (un vecchio concetto che era stato già messo in crisi da Hume). La gnoseologia di stampo positivistico ha condotto al rifiuto della teoria dell'*appercezione originaria* accusata, essa stessa, di essere ancora una dottrina metafisica. Entrato in crisi lo stesso positivismo con la sua fiducia illimitata nel progresso, la più scaltrita epistemologia di derivazione empirio-criticistica ha portato alle estreme conseguenze tale processo di dissoluzione. Il neopositivismo del nostro secolo ha preso l'avvio dal franare delle residue certezze circa il carattere stabile dell'*io*. L'affermazione di Mach — "L'*Io* non deve essere salvato" — è emblematica. Tale affermazione è strettamente legata, come Horkheimer ha messo in evidenza in vari suoi saggi, a quella *funzionalizzazione della ragione* che è la conclusione di un processo che percorre l'intera storia moderna.

A un siffatto processo di dissoluzione ha recato un contributo cospicuo la psicoanalisi. Dopo Freud è impossibile parlare di *io* in termini idealistici, senza cadere con ciò nel ridicolo. Dell'*io* si può parlare oggi, a rigore, solo come di quell'*istanza psichica* che si trova tra due fuochi, serrata tra l'*Es*

e il Super-*io*, che tendono a ridurne al minimo lo spazio. L'*io*, inteso in senso freudiano, non è la persona, la sostanza personale e con ciò un'entità permanente, ma qualcosa di estremamente fragile e precario. L'*io* è una funzione all'interno di un apparato psichico concepito dinamicamente, funzione che si esplica in un alterno gioco di forze, in un equilibrio instabile, di continuo minacciato. Paragonato all'*Es* e al Super-*io* e al mondo esterno che mettono di continuo in forse la sua sopravvivenza, l'*io* rivela tutta la sua debolezza, anche se Freud riteneva che esso andasse comunque sostenuto per aiutarlo a resistere agli attacchi che gli venivano portati da più parti.

La psicoanalisi ha messo definitivamente in crisi la credenza nell'unità di soggetto e coscienza. La falla aperta in tal modo non ha fatto successivamente che allargarsi finché l'*io* s'è rivelato nient'altro che una sorta di *buco nero*. Prima di Freud la coscienza poteva dubitare del proprio oggetto, ma non di se stessa. Con Freud — come Ricoeur ha messo in luce, facendo risaltare la novità sconvolgente che questo rappresenta rispetto alla tradizione del razionalismo cartesiano — il dubbio investe la coscienza stessa, la quale si accorge di essere opaca a se stessa e di radicarsi in qualcosa che le sfugge. L'identità di coscienza e soggetto è scossa e la coscienza scopre di essere un campo di forze in movimento e in tensione fra di loro. Tramonta la vecchia concezione della mente come sfera esclusivamente conscia e l'inconscio si rivela infinitamente più forte di ciò che si situa sul piano della consapevolezza. In Freud, però, pur sempre permane la tensione a privilegiare la coscienza per debole essa possa risultare, nello sforzo forse disperato, ma irrinunciabile, di far sì che ciò che è inconscio diventi conscio. Con l'esplosione delle tendenze "rizomatiche" che traggono la loro origine da una sorta di ribaltamento della psicoanalisi, il sostegno accordato al conscio nei confronti dell'inconscio e, con esso, la difesa dell'istanza centralizzante dell'*io* proprio perché la si riconosce debole e insidiata, vengono decisamente a cadere. Il decentramento portato all'estremo ci restituisce il quadro di una vita psichica che tende a disgregarsi in una pluralità di moti e di pulsioni non più riportabili ad un elemento in grado di saldarli insieme in modo durevole. Le forze centrifughe prevalgono decisamente e l'*io* risulta talmente instabile, mutevole, privo di continuità, talmente soggetto a ciò che su di esso preme, a tal punto attraversato da ciò che gli è estraneo e che esso non riesce validamente a controllare, talmente incapace

di esercitare quella soggettività che pretenderebbe per sé, da dimostrarsi, in definitiva, inesistente. Un certo *pensiero negativo*, solito a far cadere l'accento sull'irriducibilità delle differenze, sulla frammentazione di ogni totalità e sul disseminarsi del senso, accostando la tematica sorgente dalla psicoanalisi a quella che trae vita dalla definizione della società contemporanea come *società dello spettacolo*, rappresenta oggi lo sbocco estremo del processo di dissolvimento di cui prima si diceva. Alla morte di Dio e a quella dell'uomo è seguita la crisi dell'*io* non solo come sostanza, ma come istanza di centralità e, con essa, l'eclissi sia dell'individuo, nello sfacelo dell'idea di personalità coltivata dall'individualismo, sia di ogni e qualsiasi modo di prestar fede alla soggettività, si voglia questa intendere di segno individuale oppure di segno collettivo. I pensatori che oggi vogliono mantenersi all'altezza di tale *negatività* estrema, mettendo in questo tutto il proprio orgoglio, sforzandosi di dar prova del proprio virile disincantato coraggio nell'accettazione integrale di ciò che si impone loro come inevitabile, si costringono – e ne va della loro stessa dignità intellettuale – a mostrarsi di fronte a tutto questo nell'attitudine di chi gode a dir di sì alla strapotenza di ciò che prevale. Spesso essi si inducono ad esaltare, in contrapposizione alla sfera del conscio diffamata per la sua debolezza, la spontaneità informe, camaleontica, inventiva ed imprevedibile dell'inconscio, dimenticando l'avvertimento di Musil per il quale la diffidenza nei confronti dell'inconscio era consigliabile, mostrandogli questo non come un serbatoio di energie creative, ma come cecità regolata e irreggimentata, come qualcosa di assai simile ad una caserma.

A questo punto una domanda di fondo si impone. Tale processo di dissolvimento è da intendere come un segno di integrale liberazione, come l'avvento di una società dionisiaca, neo-pagana, nella quale alle pulsioni e ai loro capricci sia consentito di celebrare in un tripudio orgiastico la mancanza di ogni costrizione esercitata nei loro confronti e il dileguarsi di ogni istanza di segno repressivo oppure questa tendenza alla disgregazione e alla frantumazione, che porta alla società senza centro, alla ragione segmentata e plurale e all'individuo plurimo, è da considerare piuttosto come la premessa di un rafforzamento di quel dominio che nella società cosiddetta tecnologica pesa sugli uomini costringendoli ad una sempre maggiore illibertà, la quale per recar sollievo a sé si illude di essere il contrario di ciò che è? Non sembra che questa domanda sia

eludibile. Forte è il sospetto che si tratti di una falsa liberazione tale da incrementare l'automatismo cieco che, condannando gli uomini all'illibertà, sta conducendo la società verso la propria distruzione. Mai come oggi il disagio della civiltà mi sembra sia giunto ad un punto estremo, ai limiti stessi della tollerabilità. La mancanza di orizzonte che ci affligge, in un momento, più che di depressione, di crescente apprensione che soffoca ogni slancio in avanti e fa sorgere al di là dell'immediato presente lo spettro di un'oscura vaga minaccia, tale da rendere precario lo stesso disperato attaccamento all'immediato presente, vale a mio giudizio come la spia dell'illusorietà di una tale liberazione. Un orizzonte vuoto attraversato dal vorticare di particelle ciascuna perseguitante ciecamente una propria parabola, all'interno di una casualità sottratta ad ogni controllo è il quadro che deriva come conseguenza dalla frammentazione totale cui la realtà viene sottoposta dal processo di dissolvimento giunto alla sua conclusione. Tale immagine non solo non può venir assunta a garanzia di liberazione – oltre a tutto, per chi essa sarebbe liberazione? – ma fa sorgere il sospetto di darci della nostra condizione presente una visione deformata ed ingannevole. Il vuoto che essa fa emergere non è forse attraversato da qualcosa che tale immagine lascia al di fuori di sé, cioè dalle regolazioni e dai comandi di una razionalità formalizzata all'estremo che si esplica come dominio trovando lo strumento atto a consentirle di perpetuarsi nella civiltà dei calcolatori elettronici, in un'intelligenza cibernetica che, riducendo tutto a informazione e a flusso regolabile di comunicazioni prefabbricate, fa sì che gli uomini, ridotti a mero ambiente naturale, vengano colonizzati da una *ratio* disantropomorfizzata nella quale non possono in alcun modo riconoscersi?

Credo che qui convenga lasciar aperta la domanda, prendendo atto di una crisi non esorcizzabile. Su un punto, però, non vorrei essere frainteso. Spesso s'accusa chi rilutta a dar la propria approvazione gioiosa a ciò che prevale di restare imprigionato in una nostalgia che gli impedisce di aderire con la dovuta prontezza al nuovo. Vorrei qui, un po' provocatoriamente, tessere le lodi di una tanto malfamata nostalgia, la quale mi sembra sia riconoscibile nelle più alte espressioni del pensiero e dell'arte del nostro secolo rivelandosi un bene prezioso. Certo, si tratta di una nostalgia ben diversa da quella che, tramutandosi in un vero e proprio accieramento, induce a negare l'esistenza di ciò che fa paura, ad

ignorare il presente per aggrapparsi disperatamente ad un culto mortifero del passato, vagheggiando vanamente il ripristinarsi di qualcosa che è scomparso, che non può più tornare e della cui fine, sia pure con un momento di lutto, sarebbe doveroso prender coscienza. La nostalgia cui mi riferisco sorge dalla considerazione che la realtà presente non è tutta la realtà e che ciò che si situa al di là di essa, profilandosi come *assolutamente altro* rispetto al suo massiccio configurarsi è qualcosa di irrinunciabile. Tale nostalgia è tensione al diverso e non si muove necessariamente solo verso il passato. Essa è tensione in avanti animata dalla convinzione che *ciò che è, ciò che immediatamente è non è, non deve essere qualcosa di ultimativo, di ostruente e di intrascendibile*. Non saprei, per esprimere in modo incisivo quanto qui cerco di dire, trovare una frase più bella di quella pronunciata da Ernst Bloch: "Ciò che è reale non può essere vero". La nostalgia che si sprigiona da tale frase è una nostalgia propulsiva, non cieca e deprimente, e fa tutt'uno colla speranza, colla tensione carica di aspettative verso l'*altro-dall'oggi* il cui seme, d'altronde, sarebbe da cogliere già nell'*oggi*, in ciò che nell'*oggi* si ribella allo strapotere di una realtà che pare incline a chiudersi in se stessa, a bloccarsi. Con una tale nostalgia, che è nostalgia della verità e dell'assoluto, pur nella coscienza della loro inattuabilità, mi sembra far tutt'uno la dialettica, qualora si voglia intendere questa al di fuori di ogni schema facilmente conciliativo. Alla dialettica non può non restar fedele quel pensiero critico-negativo che, esplicandosi in una tenace tensione all'altro e al diverso, si pone agli antipodi rispetto al pensiero negativo nell'accezione che prima s'è cercato di precisare. La fedeltà all'impegno dialettico, consistente nel tener ferma la contraddizione in nome della conciliazione, nel rifiuto però di ogni tendenza, denunciata come segno di falsità a dare la conciliazione per qualcosa di attuabile nel *qui ed ora*, forse consiglia di non insistere al di là di un certo limite sul motivo, pur non eludibile, dell'eclissi dell'umanesimo. Certo l'umanesimo nel senso forte della parola è entrato irrimediabilmente in crisi e si condanna alla stupidità il pensiero che, in nome magari delle ragioni più nobili, non voglia ammetterlo, condannandosi così a restar aggrappato ad un fantasma. Non mi sembra, però, con questo che si muova verso la liberazione la cultura di oggi quando, in gran parte delle sue espressioni, insiste con un gusto che sarei tentato di definire sado-

sochistico, sul tasto di un anti-umanesimo molto spesso proteso verso il riemergere di una sacralità originaria, verso un'oscura soggettività posta al di là dell'uomo oppure incline a dar prova di una sorta di stoicismo pervertito nel dir di sì, esibendo il proprio virile disincanto, alle forze prevalenti, al dominio e all'ideologia tecnocratica che ne è l'apologia. Un umanesimo al di là della crisi dell'umanesimo (e forse sarebbe meglio usare il termine *umanismo*), un umanesimo nutrito di pessimismo ma deciso a porsi come strenua resistenza al male dilagante, un umanesimo conscio della propria fragilità e debolezza, ma non disposto a lasciar cadere l'esigenza di un mondo più adatto agli uomini, più aderente ai loro bisogni, ai loro desideri e alle loro speranze, un umanesimo non riluttante ad esercitare su di sé, quando necessario, la propria stessa ironia per precludersi ogni possibile inclinazione all'ebbrezza affermativa, potrebbe essere preferibile a quel pensiero del vuoto e dell'assenza che, a furia di fare intorno a sé il deserto, nel timore di non mostrarsi "forte" a sufficienza nel prender visione del processo di dissolvimento e nell'assumerlo affermativamente su di sé, finisce per consegnarsi inerme alle forze che prevalgono, riducendosi ad esserne l'espressione inconsapevolmente apologetica. In tale umanesimo, fragile ed auto-ironico, potrebbe conservarsi il senso di quella che con un'espressione, che oggi può far sorridere molti, è stata definita l'avventura dell'uomo, il cui esito mi sembra irrimediabilmente compromesso nella resa all'insensato che si cela nelle tensioni che attualmente si muovono verso il riemergere di un qualcosa di oscuro situantesi al di là dell'uomo, la cui insuperabile vaghezza si traduce in un'integrale accettazione del presente. Forse la rivalutazione che Max Horkheimer ha compiuto, in vari suoi saggi, della figura di Schopenhauer, nel cui pensiero, paradossalmente avvicinato a quello dell'antagonista dell'autore de *Il Mondo come volontà e come rappresentazione*, cioè di Hegel, e anche a quello di Marx, egli ha voluto vedere l'espressione di una tenace resistenza opposta a tutto ciò che tende a irrigidire la realtà entro il suo assetto presente, rendendo così possibile il riferimento ad un'alterità peraltro non garantita da alcuna ontologia che si ostini a ricavare il *buono* da quel *vero* di cui sarebbe la depositaria, che terrebbe concettualmente in proprio possesso, nel quadro di un fondamentale pessimismo che si preclude ogni teleologismo oggettivistico ed ogni ebbrezza mes-

sianica, mantenendo però fede all'utopia, può indicarci una strada diversa, pur nella consapevolezza della radicalità della crisi, rispetto alla via seguita da quel discepolo geniale di Schopenhauer che è stato Nietzsche e dalle tendenze culturali e filosofiche che da lui hanno tratto ispirazione. Anche Thomas Mann, in uno dei saggi più belli di *Nobiltà dello spirito*, aveva indicato in Schopenhauer, in uno Schopenhauer ripensato e ricondotto al meglio di quell'illuminismo da cui lo stesso autore de *Il mondo come volontà e come rappresentazione* aveva preso l'avvio, il principale punto di riferimento per l'affermarsi di un *umanesimo pessimista*. Ma a questo punto un nuovo discorso dovrebbe aprirsi, un discorso che richiede per venir adeguatamente esplicitato occasioni diverse dalla presente. È inevitabile quindi che il mio intervento si interrompa qui con un punto interrogativo.

Essenza del Nichilismo

EMANUELE SEVERINO

Tutti sanno che nel saggio di *Holzwege* dedicato a Nietzsche, Heidegger rileva che Nietzsche ha indubbiamente colto alcuni tratti del nichilismo, ma li ha colti nichilisticamente. Per indicare la direzione lungo la quale si muoverà questo mio intervento, vorrei dire che Heidegger ha indubbiamente colto alcuni tratti del nichilismo, ma li ha colti nichilisticamente. Vorrei cioè modificare quella sua affermazione, applicando ad Heidegger quanto egli aveva detto di Nietzsche. Ma è chiaro che Heidegger poteva parlare di Nietzsche in questo modo perché, nel frattempo, aveva modificato il concetto di nichilismo; ed è quindi chiaro che la modificazione dell'affermazione di Heidegger da parte mia presuppone un'analoga modificazione del concetto di nichilismo. Il significato autentico del nichilismo non è stato ancora colto dalla « nostra cultura » ossia dalla cultura occidentale in quanto sta ormai diventando cultura planetaria.

La parola « nichilismo » include la parola latina *nihil*, che significa « niente »; e il significato « niente » è essenzialmente in relazione al significato « ente »: « niente » vuol dire « niente », non-ente. È cioè impossibile affrontare (da qualsiasi punto di vista) il problema del senso del nichilismo, senza intendere il senso della struttura che è costituita dalle categorie *ente* e *niente* (e dalle categorie ad esse collegate) e che emerge una volta per tutte con il pensiero greco. E che continua a rimanere, anche se implicitamente, alla base delle forme culturali apparentemente più lontane dal pensiero greco – come ad esempio la scienza contemporanea.

« Ente » e « niente », che costituiscono il senso della parola « nichilismo », non sono termini innocenti. « Ente » (« es-sente ») significa « ciò che è ». Ciò che è, i Greci lo chiamano *on*. Il « ciò che » è il *ti*, l'aliquid di cui si predica l'*éstin* (l'« è »). Impossibile parlare di nichilismo se non si fa riferimento a questa « base » che implicitamente sorregge ogni di-

scorso – e non solo ogni discorso, ma ogni prassi che costituisce ciò che noi chiamiamo la « nostra cultura ».

Due esempi. La storia parla continuamente della necessità di salvaguardare la « novità storica ». Credo che non ci sia libro uscito in questi ultimi tempi che non includa la parola « novità ». Tra chi insegna la difesa della « novità » c'è indubbiamente Heidegger. Ma, anche prima di lui, Lukács diceva queste stesse cose con assoluta chiarezza. Penso, ad esempio, a certe pagine di *Storia e coscienza di classe*. La novità storica non deve essere bloccata da reti che la rendono impossibile. Ma la parola « novità » non ha alcun senso, se non la si pone in relazione al *niente*, come *nihil absolutum*, a partire dal quale il nuovo si pone come nuovo; il concetto di novità storica è insignificante se viene trattato al livello di quella superficialità semantico-concettuale alla quale lo trattengono, per esempio, le discipline storiche. Ma, direi – e questo è il secondo esempio – anche le discipline biologiche.

Tutti conosciamo un libro come *Il caso e la necessità* di Monod; e tutti abbiamo visto quante volte compare, in quel libro, la parola « novità », cioè la parola indicante la condizione che rende l'evento biologico qualcosa di casuale rispetto alle strutture che tendono ad anticiparlo. Ebbene, anche in questo contesto, la parola « novità » non riesce ad esprimere ciò che essa pur tende ad esprimere. Intendo dire che *non esiste novità se ciò che è nuovo non è stato ciò che era un assolutamente niente*.

Il nuovo può essere certamente preparato da una serie di circostanze, da una serie di condizioni: la nostra civiltà è certamente preparata dal nostro passato storico. Ma per quel tanto che la nostra civiltà è una novità rispetto al passato storico, allora, in quella misura, ciò che in essa è nuovo deve essere stato un niente.

Questi due esempi (e ne potremmo fare di simili, per esempio, a proposito del modo in cui viene trattato l'evento nuovo, casuale, nella fisica quantistica), per dire che la « nostra cultura », che tende alla distruzione – certo inevitabile – della filosofia, può acquisire la densità di significato che ad essa conviene, solo in quanto recuperi consapevolmente e conservi in sé quel passato greco, di cui è distruzione.

Oggi, invece, l'atteggiamento scientifico-tecnologico dominante è ingenuo, perché crede di essere lontanissimo da quelle categorie greche – cioè essenzialmente dal gioco che si costi-

tuisce tra il « niente » e l'« ente » – che invece continuano a determinarlo costitutivamente.

Che cosa significa dunque « nichilismo »? Nichilismo – troviamo una definizione di questo tipo anche nel saggio di Heidegger dedicato a Nietzsche in *Holzwege* – significa pensare, assumere e vivere come niente ciò che *non* è un niente. Qualsiasi altra definizione del nichilismo (e la cultura europea ne è indubbiamente ricchissima) deve assolutamente fare i conti con questo significato centrale e elementare del termine.

Se si tien ferma questa accezione fondamentale della parola « nichilismo », nessuna forma della cultura occidentale è disposta a riconoscersi nichilista e tanto meno a tessere una « apologia del nichilismo », ossia dell'atteggiamento che vive l'ente, gli enti (le cose, le determinazioni concrete che ci stanno attorno: i non-niente) – li vive, li pensa, li assume come niente.

Eppure il rifiuto del nichilismo è la maschera della persuasione essenziale dell'Occidente: che l'ente, in quanto ente, è niente. Verra ha ricordato, in un suo saggio importante dedicato al nichilismo, che uno dei primi ad aver usato questo termine è stato Jacobi, che lo riferiva sia a Kant sia all'idealismo. Fermiamoci a questo secondo riferimento.

Per Jacobi l'idealismo è nichilismo perché nega la realtà come dimensione indipendente rispetto alla coscienza che la pensa; e quindi rende niente quella realtà indipendente che invece – agli occhi del realista Jacobi – è innegabile. Qui abbiamo un uso rigoroso, da parte di Jacobi, del termine « nichilismo » *nella sua accezione elementare*: rendere niente (considerare e vivere come niente) ciò che dal non-nichilismo viene ritenuto, in base a certe ragioni, un non-niente (per Jacobi le cose esistono anche se non esiste quella coscienza o quella soggettività, che invece per l'idealismo è la produzione dell'esistenza delle cose – le quali, dunque, in quanto indipendenti dalla coscienza sono poste come un niente). Ebbene, il significato autentico del nichilismo *non ha a che fare* con questo aspetto elementare, in cui il nichilismo (ossia ciò che *per il non-nichilismo* è nichilismo) afferma la nientità di qualcosa che viene riconosciuto, da parte di chi afferma questa nientità, come qualcosa che non è degno di meritare la qualifica di esistente.

Ciò che chiamo « essenza del nichilismo » è invece qualcosa di diverso: qui viene affermato (implicitamente – nell'« inconscio ») l'esser-niente di ciò che peraltro viene (esplicita-

mente) riconosciuto come essente, cioè come non-niente. (E, se le parole « ente » e « niente » danno fastidio, potremmo sostituirle con le parole « cose », « determinazioni », « fatti », « eventi », « significati » – cioè la parola « ente » è indicativa del *concreto* che sta di fronte come mondo, universo).

Se vi chiedessi se le cose che costituiscono questa sala siano ente o niente, rispondereste tutti (e, naturalmente, così risponderebbero anche Heidegger, Hegel, e tutti gli abitanti dell'Occidente, da Platone in avanti) che sono degli *enti*, cioè dei *non-niente*. Ebbene, *nel modo in cui la cultura occidentale afferma l'esser-ente delle cose, proprio in questo modo la cultura occidentale afferma l'esser-niente delle cose*. Questo è il tratto che i miei scritti si preoccupano soprattutto di dimostrare; (illuminando innanzi tutto il senso autentico del « dimostrare » – e questa è la « dimostrazione ») che i critici dei miei scritti non prendono invece mai (quasi mai) in considerazione.

Eppure il decisivo è costituito da questo tratto, perché le « conseguenze », se discendono *necessariamente* da esso, *devono* essere accettate (e si capisce che è al senso autentico della « necessità » che appartiene quel senso autentico del « dimostrare », in cui tale tratto si mostra). Non ci si può scandalizzare delle « conseguenze »; bisogna invece impugnare le « premesse »! È il rovescio del detto evangelico secondo il quale l'albero si riconosce dai suoi frutti; viceversa, il giudizio sui frutti lo si dà in ragione delle radici dell'albero: se le radici sono radicate nel terreno, allora è necessario che i frutti siano buoni. E dunque non si potrà dire che i frutti sono cattivi, ma che è cattivo il gusto di colui che li assaggia. È a quelle radici, alla considerazione di esse, che richiamo i miei critici.

Vorrei condensare in un esempio questo tratto decisivo, la cui struttura ha peraltro una complessità tale che non è possibile qui mettere sotto gli occhi. Se io vi domandassi: « Che cosa pensate della proposizione: "Quando il cerchio era (o sarà) quadrato..." »; oppure « Quando il sole era (o sarà) la luna... »? Ne *L'uomo senza qualità* Musil parla della beatitudine di colui che può dire « quando », « prima che », « dopo che » – cioè di colui che, – come dirà poi Heidegger nel *Nachwort* della conferenza intitolata *Das Ding* – intende l'essere come ciò a cui appartiene il *Nicht-mehr-sein* e il *Noch-nicht-sein*, il « non-essere più » e il « non-essere-ancora ». L'essere, cioè – dice Heidegger nel *Nachwort* della conferenza, costituito dalla ri-

sposta alla lettera di un « giovane studente » – è (anche) un non-essere-più o un non-essere-ancora.

Ebbene, in relazione alla proposizione che dice: « Quando il cerchio era quadrato... », è *certo* che risponderemo tutti che non può esserci un tempo in cui il cerchio era (o sarà) quadrato. E risponderemo così anche a proposito della proposizione che dice: « Quando il sole era la luna ». Anche in questo caso diremo: « Non può esserci un tempo in cui il sole era (o sarà) la luna ». Qui la nostra suscettibilità rispetto all'impensabile e all'assurdo è sveglia, avverte cioè immediatamente la contraddizione che consiste nel pensare un tempo in cui il quadrato è stato, o sarà, cerchio; un tempo in cui il sole è stato, o sarà, luna.

Ma questa sensibilità, questa immediata capacità di percepire la presenza dell'assurdo ci manca – e questo ci vuol dire: manca a noi in quanto abitanti dell'Occidente – in relazione a quest'altra proposizione: « Quando la nostra giornata di oggi ancora non esisteva o non esisterà più... »; oppure a questa: « Quando un ente qualsiasi non era, o non sarà più... ».

Ormai, per « tutti noi » è fuori discussione che la realtà è storica: non ci sono più dèi, non ci sono più immutabili; quindi tutte le cose sono ciò che Platone diceva a proposito di quel settore della realtà che è il *metaxy* (« l'intermedio ») tra il *pantelòs on*, l'assolutamente essente, e il *medamé on*, il *nihil absolutum*: il *metaxy* è il *metékon tou éinai te kai tou me éinai*, ossia il « partecipante dell'essere e del non-essere »; oscillante (il termine heideggeriano che nomina l'oscillazione dell'ente – *Schwanken* – è assolutamente platonico) tra il niente e l'essere. Tutte le cose sono *oscillanti*: nascono, cioè vengono fuori dal niente (sia pure *in certa misura*, e non totalmente: in quella misura specificata, per esempio, dalla teoria aristotelica sul divenire); e tornano nel niente.

Questa è la convinzione di « tutti noi ». Se non siamo d'accordo, è perché non sono stato capace di farmi capire; ma se esprimessi meglio ciò che vado dicendo, « tutti » (a parte quanti ancora si appellano alla tradizione culturale dell'Occidente) saremmo d'accordo nel dire che la realtà è storica, che non ci sono immutabili. « Storica ». Che cosa vuol dire questo termine? Vuol dire: la realtà è un essere – necessariamente – compromessa con l'essere e con il non-essere; è una combatte tra questi due, dove le cose non si lasciano catturare definitivamente né dall'essere né dal non non-essere, e quindi, appunto, oscillano tra l'uno e l'altro.

È in relazione a questa condizione che Heidegger parla di « gioco ». Anche il concetto heideggeriano di « gioco » è essenzialmente platonico. Nel finale del libro V della *Repubblica*, Platone parla dell'*epamphoterizein*, ossia dell'*epi ta amphótera erízein* delle cose, ossia del loro « essere contese dai due », « essere indecise tra i due », « oscillare tra i due » – e dal contesto si vede che « i due » sono appunto l'essere e il niente con i quali la cosa gioca. Il « gioco » heideggeriano non è nulla di diverso, per quanto riguarda il contenuto dell'*Ereignis* (ossia dell'« evento ») dell'*epamphoterizein*, ossia dall'oscillare; ha per contenuto l'oscillazione che porta le cose fuori dal niente, nell'essere, e poi le riporta nel niente. Questa situazione implica, allora, inevitabilmente la possibilità di parlare di un tempo in cui le cose ancora non erano, e di un tempo in cui le cose non saranno più; cioè di un tempo di cui si possa dire: « Quando le cose (che ora sono) non erano »; oppure: « Quando le cose (che ora sono) non saranno più ».

Ma, stiamo dicendo, quella sensibilità per l'assurdo, che noi abbiamo quando escludiamo di poter accettare l'espressione « Quando il cerchio è quadrato », quella sensibilità che ci fa dire che non può esserci un tempo in cui il cerchio è quadrato, ci manca – manca a noi in quanto abitanti dell'Occidente – quando siamo beati della beatitudine di Musil, cioè quando diciamo: « Quando una cosa era (o sarà) niente » (« Prima che essa fosse », « Quando essa non sarà più »); o « Quando io – ognuno di noi può dirlo – ero niente » (Ognuno di noi, cento anni fa, non era. Ci saranno state le condizioni biologiche che preparavano la sua esistenza; o ci sarà stata la sua anima nella mente di Dio. Ma questa irripetibilità, questa specificità che costituisce ognuno di noi in quanto attualmente esistente, questa specificità, cento anni fa era un niente: perché se anche questa specificità, cento anni fa, ci fosse stata, allora anche ognuno di noi, cento anni fa, ci sarebbe già stato: nella specificità, appunto, che attualmente lo costituisce. *Ognuno di noi nasce, proprio perché in lui c'è qualcosa che era niente*). Così, quando diciamo: « Noi morremo », vogliamo dire proprio questo: che resteranno certo molte cose di noi, ma qualcosa sicuramente non resterà, diverrà niente. È in relazione a questa situazione che si costituisce la proposizione: « Quando una cosa era niente... », oppure: « Quando una cosa sarà niente... ».

Ma, inoltre, « noi » non intendiamo assolutamente rinunciare alla differenza tra la proposizione: « Quando il niente

era (o sarà) niente », e la proposizione: « Quando io ero (o sarò) niente ». Se avessimo il tempo di capirci, « tutti noi » risponderemmo che c'è una differenza insopprimibile tra il dire: « Quando il niente era (o sarà) niente » e il dire « Quando una cosa era (o sarà) niente ». Abbiamo detto: « Quando una cosa era niente ». Ma « cosa » significa appunto « non-niente »: una cosa è un non-niente. Dice Platone nel *Sofista*, usando il pronome indefinito *ti* (*aliquid*) per indicare « cosa »: « Questa espressione *ti* (*to ti tanto rema*) *ep'onti legomenekastote*: la riferiamo sempre *ep'on* (*epi to on*): la riferiamo sempre all'ente ». A partire da Platone, non si può parlare di « cosa », se non in relazione al suo non-esser-niente. Le cose sono i non-niente.

E siamo così giunti al punto, col quale innanzi tutto dovrebbe cimentarsi ogni critica dei miei scritti: *pensare un tempo in cui il non-niente è niente*. Cioè, significa pensare il tempo dell'assolutamente assurdo, dell'assolutamente *átupon* – ossia dell'assolutamente « senza-luogo », giacché l'assurdo è ciò che non può trovare alcun luogo nell'essere. L'assolutamente *átupon* è pensare che il mondo che ci sta davanti sia un niente: appunto perché, pensando il tempo in cui il non-niente (il mondo –, e tutto ciò di cui si può dire: « è ») è niente, si è persuasi che l'ente sia niente, e si vive e si costruiscono le civiltà conformemente a questa persuasione. Questo è il significato del nichilismo.

Il significato essenziale del nichilismo, l'esser convinti che le cose che ci stanno davanti siano niente, è implicato con necessità dall'affermazione che la realtà è storia. Ma non è necessario che questa affermazione divenga l'affermazione che tutta la realtà è storia. Basta affermare – come faceva Platone – che c'è un *metaxy* tra l'immutabile e il nulla che ha carattere storico; basta affermare che alcune cose (ad esempio, il mondo) divengono (cioè: prima erano niente, e poi sono niente) perché questa affermazione implichi con necessità l'affermazione che le cose sono niente (Ci penserà poi la coerenza interna del nichilismo a distruggere ogni immutabile e ogni dio).

Abbiamo accennato al decisivo (ma un *accenno* al decisivo non può mai lasciar apparire la qualità autentica del decisivo). Ma siamo anche a metà strada. C'è infatti, nel decisivo, un ulteriore tratto che non ho mai visto discusso da coloro che tanto amabilmente hanno trattato le mie cose. Infatti, a questo punto si potrebbe dire: « Sì, certo, allora le cose sono nien-

te. E perché non dovrebbero essere niente? » Si tratterebbe, allora, di *scegliere* tra due tipi di umanità, il primo dei quali vuole che le cose siano niente, e il secondo invece protesta che le cose non sono niente? Di fatto, l'Occidente, essendo convinto che la realtà è storia, è anche convinto che la realtà è niente. Ma perché questa affermazione *negativa*? Perché l'assurdo non può trovare alcun luogo nell'essere? So bene che, dato il livello della nostra cultura, chi ritenesse che l'Occidente è la convinzione che l'ente è niente, potrebbe anche ritenere di non aver bisogno di nient'altro per porre la negatività del nichilismo. Ma la filosofia autentica è esigente.

Non basta, cioè, mostrare che l'Occidente è la convinzione che le cose siano niente: nella testimonianza del senso autentico della Necessità appare insieme il senso autentico del negativo. Il negativo è la negazione della Necessità. È Necessità che la negazione della Necessità sia autonegazione. Solo questa negazione è autonegazione. Quindi solo la Necessità non è volontà di potenza. L'autonegazione della sua negazione lascia nel cuore di ogni cosa, dove non trova alcuna resistenza su cui imporsi: la Necessità è il cuore di ogni cosa.

Oggi tutta la « nostra cultura » si è liberata dal peso di ogni « necessità » (strutture e nessi immutabili, verità definitive e incontrovertibili, assoluti e déi): e, certamente, è Necessità che l'Occidente distrugga ogni « necessità » da esso evocata. Ma le « necessità » dell'Occidente sono le necessità che crescono all'interno della convinzione che le cose siano niente. Sono le « necessità » del nichilismo. Stanno nella lontananza estrema rispetto al senso autentico della Necessità. Nell'implicazione *necessaria* tra l'affermazione della storicità del mondo e l'affermazione della nientità delle cose, la Necessità appare col senso che le compete in quanto essa si apre al di fuori della storia del nichilismo. Le « necessità » del nichilismo sono *padroni* che esercitano la loro potenza sui *servi*. I servi sono i vari modi in cui si presentano le cose, nella cui storicità (nel cui *epamphoterízein*) si ha fede. « La storia è fatta dai servi », nel senso che è inevitabile che i servi si liberino dai padroni. Ma al di fuori dell'alienazione del nichilismo, la *Necessità* non è un padrone, perché è l'apparire dell'impossibilità dell'esistenza di ogni servo e quindi di ogni padrone; ossia è l'apparire della Necessità che *ogni* cosa se ne stia presso il suo « è », non disposta a divenire preda delle forze che si propongono di trascinarla fuori dal niente e di ricondurvela. Prede, le cose lo

diventano *solo* all'interno del sogno in cui quel proposito consiste. All'interno del sogno che sogna l'impossibile – all'interno del tentativo che tenta l'impossibile.

Questo testo è la semplice trascrizione dell'intervento di Severino, revisionato dall'autore.

Trasparenza

JEAN BAUDRILLARD

Il nichilismo non presenta più le tinte fosche, wagneriane, spengleriane, fuliginose che aveva alla fine del secolo scorso. Non scaturisce più da una Weltanschauung della decadenza né da una radicalità metafisica sorta dalla morte di Dio e da tutte le conseguenze che bisogna trarne. Il nichilismo di oggi è quello della trasparenza, e in un certo senso è più radicale, più cruciale delle sue forme storiche precedenti, dato che questa trasparenza, questa fluttuazione è indissolubilmente legata al sistema, e ad ogni teoria che ha la pretesa di analizzarlo.

Quando Dio è morto, c'era ancora Nietzsche per dirlo – grande nichilista di fronte all'Eterno e al suo cadavere. Ma davanti alla trasparenza simulata di ogni cosa, davanti al simulacro della realizzazione materialistica o idealistica del mondo nell'iperrealtà (Dio non è morto, è semplicemente divenuto iperreale), non c'è più un Dio teorico e critico che possa riconoscere i suoi fedeli.

L'universo, e noi tutti, siamo entrati vivi nella simulazione, nella sfera malefica, anzi, neanche malefica, indifferente della dissuasione: il nichilismo, cosa insolita, si è completamente realizzato non tanto nella distruzione quanto nella simulazione e nella dissuasione. Da fantasma attivo, violento, che era, da mito e scena che era – anche storicamente – è passato nel funzionamento trasparente, falsamente trasparente, delle cose. Cosa resta dunque del nichilismo possibile in teoria? Quale nuova scena può aprirsi in cui si possa di nuovo rappresentare il niente e la morte come sfida, come posta in gioco?

Oggi ci troviamo in una situazione nuova rispetto alle forme precedenti di nichilismo: I) Il Romanticismo ne è la prima grande apparizione: esso corrisponde, assieme alla Rivoluzione illuminista, alla distruzione delle apparenze dell'ordine delle apparenze; II) Surrealismo-Dadaismo, l'Assurdo, il nichilismo politico ne sono la seconda grande manifestazione, quella

che corrisponde alla distruzione del senso e dell'ordine del senso.

Il primo è ancora una forma estetica di nichilismo (dandyismo), il secondo una forma politica – storica e metafisica (terrorismo).

Queste due forme oggi ci riguardano solo in modo parziale, o per niente. Il nichilismo della trasparenza non è più né estetico né politico, non trae gli ultimi fuochi, o le ultime *nuances* di una apocalisse, né dallo sterminio delle apparenze, né da quello del senso. Non c'è più apocalisse (solo il terrorismo aleatorio tenta ancora di rifletterlo, ma questo in realtà non è più politico, e non gli resta altro che un modo d'apparizione, che è nello stesso tempo un modo di sparizione: i *media* –, ora i *media* non sono una scena dove avviene qualcosa – sono un *nastro*, una pista, una carta perforata di cui noi siamo ben più che spettatori: ricettori). Finita l'apocalisse oggi siamo giunti alla promozione del neutro, delle forme del neutro e dell'indifferenza.

Lascio in sospeso se possa esistere un romanticismo, un'estetica del neutro. Io non lo credo, tutto ciò che resta è la fascinazione per le forme desertiche e indifferenti, per la stessa operazione del sistema che ci annulla.

Ora, la fascinazione (opposta alla seduzione che mirava alle apparenze, e alla ragione dialettica che mirava al senso) è una passione nichilista per eccellenza, è la passione propria del modo di sparizione. Siamo affascinati da tutte le forme di sparizione, dalla nostra sparizione. Malinconici e affascinati, questa è la nostra situazione generale in un'era di trasparenza involontaria.

Io sono nichilista

Io sono nichilista. Constato, accetto, assumo l'immenso processo di deterioramento, di distruzione delle apparenze (e della seduzione delle apparenze), a vantaggio del senso (la rappresentazione, la storia, la critica, ecc.) che è il *fatto capitale* del XIX secolo. La vera rivoluzione del XIX secolo, della modernità, è la distruzione radicale delle apparenze, il *disincanto del mondo* e la sua *teorizzazione* causata dalla violenza dell'interpretazione e della storia.

Constato, accetto, assumo, analizzo la seconda rivoluzione, quella del XX secolo, quella della postmodernità, che è l'im-

menso processo della perdita del senso, della distruzione dei racconti e delle finalità; distruzione del senso in tutto uguale alla precedente distruzione delle apparenze. Chi di senso colpisce di senso perisce.

Non ci sono 36 soluzioni: la scena dialettica, la scena critica è vuota. Non esiste più la scena. E non c'è più terapia del senso o col senso: la stessa terapia fa parte del processo generalizzato di perdita, neutralizzazione e entropia.

La stessa scena dell'analisi è divenuta incerta, aleatoria: le teorie fluttuano (in effetti, il nichilismo è impossibile, poiché è ancora una teoria – disperata – della determinazione, Weltanschauung, un « immaginario » della fine; non coglie l'indeterminatezza).

Esistono delle culture che non hanno alcun *immaginario* della loro fine, ma solo della loro origine. Altre che sono ossessionate da entrambe...

Altri due casi di figure sono possibili: Non avere immaginario che della propria fine (la nostra cultura nichilista). Non avere alcun immaginario, né dell'origine né della fine (quella che si prepara, aleatoria).

La stessa analisi può essere l'elemento decisivo dell'immenso processo di glaciazione del senso. Il senso addizionale che queste figure apportano, la loro competizione al livello del senso è affatto secondaria rispetto alla loro coalizione nell'operazione glaciale e quaternaria di dissezione e di trasparenza. Bisogna essere consapevoli del fatto che, in qualsiasi modo proceda l'analisi, essa procede sempre verso la glaciazione del senso, aiuta alla precessione dei simulacri e delle forme indifferenti. Il deserto cresce, per fortuna la *bêtise* rimane.

Ciò è ancora più vero per i *media* e l'informazione. Teoria dell'implosione del senso nei media. Teoria della crescita infinita della massa in funzione dell'accelerazione, mobilitazione del sistema. « Impasse » energetica. Punto d'inerzia.

Destino d'inerzia d'un mondo ormai saturo. I fenomeni di inerzia s'accelerano (se così si può dire). Le forme bloccate proliferano, e la crescita si immobilizza nell'escrescenza. Questo è anche il segreto dell'*ipertelia*, di ciò che va più lontano della propria fine (sarebbe questo il nostro modo di distruzione delle finalità: andare più lontano, troppo lontano nello stesso senso – distruzione del senso per simulazione, ipersimulazione, ipertelia). Negare la propria fine per iperfinalità (il crostaceo, le statue dell'isola di Pasqua) – non è questo

anche l'oscuro segreto del cancro? Rivincita dell'escrescenza sulla crescita, rivincita della velocità nell'inerzia.

Anche le masse sono prese in questo gigantesco processo d'inerzia per accelerazione. Esse *sono* questo processo escrescente, divorante che annichilisce ogni crescita e ogni senso addizionale. Esse sono questo circuito corto-circuitato da una finalità mostruosa.

È questo punto d'inerzia che oggi è affascinante, appassionante, e ciò che avviene nelle vicinanze di questo punto d'inerzia (finito dunque il fascino discreto della dialettica). Se essere nichilista è privilegiare questo punto d'inerzia e l'analisi di questa irreversibilità dei sistemi sino al punto di non-ritorno, allora io sono NICHILISTA.

Se essere nichilista vuol dire essere ossessionato dal modo di sparizione e non più dal modo di produzione, allora io sono nichilista. Sparizione, aphanisis, implosione, *Furie des Verschwindens*. Transpolitica è la sfera elettiva del modo di sparizione (del reale, del senso, della scena, della storia, del sociale, dell'individuo).

In verità, questo non è del tutto nichilismo: nella sparizione, nella forma desertica, aleatoria e indifferente, non c'è più il pathos, il patetico del nichilismo – quell'energia mitica che è la forza del nichilismo; radicalità, denegazione mitica, anticipazione drammatica. Non è più neanche disincanto, con tutta la tonalità incantata, seducente e nostalgica del disincanto. È sparizione, e basta.

Adorno-Benjamin: nostalgia e malinconia

Il più recente esercizio del pensiero, il più intelligente e il più lucido, quello che si trova in Adorno e Benjamin, è un esercizio nostalgico della dialettica. Poiché esiste una nostalgia della dialettica, e forse la dialettica più sottile finisce sempre nella nostalgia.

Per contro, e più profondamente, in Benjamin e nello stesso Adorno, c'è un'altra tonalità, quella d'una malinconia legata allo stesso sistema, incurabile questa e al di là di ogni dialettica. È questa malinconia, la malinconia dei sistemi, che oggi prende il sopravvento attraverso le forme ironicamente trasparenti che ci circondano. È lei che rischia di divenire la nostra passione fondamentale.

Non è più lo *spleen* o la malinconia « fin de siècle ». Non

è più neanche il nichilismo, che tende in qualche modo a normalizzare tutto tramite la distruzione, passione del risentimento. No, la malinconia è la tonalità fondamentale dei sistemi funzionali, dei sistemi attuali di simulazione, di programmazione e di informazione. La malinconia è la qualità inerente al modo di sparizione del senso, al modo di volatilizzazione del senso nei sistemi operazionali. E noi siamo tutti malinconici.

Nichilismo - Terrorismo. I nichilisti russi

La malinconia è questa disaffezione brutale propria dei sistemi ormai saturi. Allorquando la speranza di equilibrare il bene e il male, il vero e il falso, di confrontare alcuni valori dello stesso ordine, allorquando la speranza più generale d'un rapporto di forze e d'una posta in gioco, è svanita. Dappertutto, sempre, il sistema è troppo forte: egemonico.

Contro questa egemonia del sistema si possono esaltare le astuzie del desiderio, fare la micrologia rivoluzionaria del quotidiano, esaltare la deriva molecolare o persino fare l'apologia della cucina. Ma tutto ciò non soddisfa l'imperiosa necessità di mettere in scacco il sistema, in piena luce.

Questo, solo il terrorismo lo fa. Esso è il tratto reversivo che cancella il resto, come un solo sorriso ironico cancella tutto un discorso, come un solo lampo di denegazione nel servo cancella tutta la potenza e il godimento del padrone.

Più un sistema è egemonico, più l'immaginazione è affetta dal minimo dei suoi rovesci. La sfida, anche infinitesimale, è l'immagine di una deficienza a catena. Solo questa reversibilità senza comune misura fa avvenimento oggi, sulla scena nichilista e sconsacrata del politico. Essa sola mobilita l'immaginario.

Se essere nichilista è portare, sino al limite insopportabile per i sistemi egemonici, questo tratto radicale di derisione e di violenza, questa sfida alla quale il sistema è chiamato a rispondere con la propria morte, allora io sono terrorista e nichilista in teoria come altri lo sono con le armi. La violenza teorica, non la verità, è la sola risorsa che ci resta.

Ma io parlo di un'utopia. Perché sarebbe bello essere nichilista, se ancora ci fosse una radicalità — come sarebbe bello essere terrorista, se la morte — compresa la sua, quella del terrorista — avesse ancora un senso.

Ma a questo punto le cose si complicano. Perché a questo nichilismo attivo, quello della radicalità, il sistema oppone il suo, il nichilismo della neutralizzazione. Io sono nichilista, ma anche il sistema lo è nel senso che ha la potenza di riversare tutto, compreso ciò che lo nega, nell'indifferenza.

In questo sistema, la stessa morte brilla per la sua assenza. Stazione di Bologna, Oktoberfest di Monaco, rue Copernic a Parigi: i morti s'annullano con l'indifferenza; è qui che il terrorismo è complice involontario dell'insieme del sistema: non politicamente, ma nella forma accelerata dell'indifferenza, nell'abolizione di ogni scena dove le cose abbiano un senso. La morte non ha più una scena né fantasmatica né politica, dove rappresentarsi, dove giocare, anche come violenza. Questa è la vittoria del nichilismo, o del terrorismo, dello stesso sistema.

Non esiste più una scena: e neanche la più piccola illusione che le cose prendano un senso. Cile, Biafra, Bologna, ecc.

Non c'è più speranza per il senso. Forse solo là dove il regno del senso si è stabilito, sterminandolo: nelle apparenze.

Il senso è mortale. Io credo le apparenze immortali, invulnerabili al nichilismo stesso del senso e del non senso. La seduzione?

Traduzione di Vincenzo Bonazza.

Il nichilismo nell'ottica transculturale

RUDOLF ZUR LIPPE

Il fenomeno di un "nichilismo" chiaramente dispiegato è proprio della storia europea nella sua tarda fase, quella della cosiddetta epoca moderna, e ha fatto la sua comparsa come tale in un periodo di industrializzazione già dominante. Oggi ce ne occuperemo dal punto di vista degli interrogativi che l'attualità ci pone a tre livelli. Fin dal diciannovesimo secolo in quei paesi d'Europa e del Nordamerica, altamente industrializzati, gli individui e la società soffrono della mancanza di senso. Ciò viene senza dubbio constatato, sia a livello clinico che a livello politico, ma non per questo è un fenomeno che possa venire ridimensionato.

L'occasione è data da argomenti molto discussi quali la logoterapia o terapia del senso (Franck) e crisi di legittimazione dello Stato. Quindi la convivenza che in un modo o nell'altro si crea, a livello politico mondiale, con culture un tempo eurocentricamente emarginate, oppresse oppure reinterpretate, ci costringe ad un'autoriflessione comparata, teorica e pratica, sulle nostre culture.

Possiamo considerare questo anche come un invito ad una presa di coscienza che sia sostanziale e non solo critica. Una riflessione di questo tipo si è resa poi inevitabile se non altro perché nelle culture vicine, in seguito alle intromissioni euro-americane e in conseguenza dell'esportazione delle nostre strutture, non più evitabile, si constata l'equivalente perdita di senso della vita individuale e pubblica. La corresponsabilità tra primo, terzo e quarto mondo — là dove questi problemi devono essere focalizzati — può evitare una nuova strategia della violenza, anche intesa a fin di bene o non intenzionale, da parte dei paesi industrializzati, solo se questi prenderanno sul serio sia i propri problemi etico-politici sia i vari problemi, quelli di ordine economico e di tipo etnografico per esempio, facendosene carico.

Il concetto di nihil come nulla e il suo sviluppo possono

fornirci importanti indicazioni. Posizioni dichiaratamente nichilistiche in senso filosofico stretto, considerate e da considerarsi antagonistiche alla società nel suo insieme, mettono in luce direttamente e indirettamente i momenti essenziali della totalità sociale.

Esporremo qui quattro punti. All'inizio della filosofia della storia e della teoria della società europea moderna e all'inizio della corrispondente antropologia troviamo il principio dell'*ex nihilo*, da cui ha preso forma l'esistenza autonoma dell'individuo e della società come dominanti il resto dell'umanità.

Tutte le successive concezioni del senso storico che si rifacevano alla teoria del contratto hanno portato avanti una rappresentazione isolata dell'uomo che, sebbene abbia senso, affonda tuttavia nel nulla; e ciò può significare nuove e diverse configurazioni.

Di fronte al soggetto intellegibile, gli individui sono sempre stati un nulla che solo lentamente è riuscito ad eliminare una qualche parte delle proprie deficienze e dei propri deficit.

Considerare il bambino solo come un adulto incompleto è un aspetto determinante di questa impostazione di fondo, così come lo è il sacrificio del singolo per il progresso della specie.

Alcuni concetti filosofici oppure determinate concezioni quotidiane della vita di altri paesi definiscono il nulla e il non fare come qualcosa di sostanziale, come un evento positivo, mentre qui da noi tali concetti hanno solo un valore negativo.

Siamo in grado noi di capire tali sensazioni? Nelle nostre culture c'è qualcosa di equivalente?

Questi quattro punti non si possono ridurre alla distinzione corrente tra un nichilismo teorico, un nichilismo etico e uno politico. Una simile distinzione impedisce la formulazione stessa del problema del senso.

I. La tradizione dell'*ex nihilo*.

Per l'individuo e per la società, nella nostra storia, questo principio riveste grandissima importanza sistematica, (...) quindi ci soffermeremo su questo primo punto con particolare attenzione.

Anche se il nichilismo, come atteggiamento, ci appare quanto mai singolare, si avverte però che esso ha posto degli interrogativi ad una storia che, nella vita pubblica, ha separato il senso dall'azione, e che, nella vita privata, ha isolato il senso; ora, l'aver posto questi interrogativi in maniera positiva è forse più importante delle risposte negative da cui questo atteggiamento prende il nome. La domanda è la richiesta di senso storico in un ordinamento sociale che consenta di concepire la vita pubblica come rapporto degli uomini tra di loro, con la storia e con la natura, e come via che conduce alla verità. È la ricerca del senso, degli sforzi, del lavoro, dei sacrifici e delle gioie degli uomini.

L'adirata affermazione dell'impossibilità di un tale senso lo rivendica con maggior convinzione di quanta non ne dimostrino alcuni « positivisti ».

Le concezioni dei secoli scorsi, anche quelle che hanno riscosso un riconoscimento pubblico, sono sorte sulla base dell'interconnessione di svariate condizioni, quali quella dell'interesse del commercio, dell'industria e del governo a un'unità centralistica da un lato, e dall'altro la dottrina della salvezza cristiana o degli ideali umanistici. Tali condizioni e le forme storiche del loro manifestarsi hanno creato costellazioni che non si lasciano mai risolvere univocamente. Le divergenze tra loro hanno assunto il carattere di contrapposizioni assurde, di necessarie contraddizioni o anche a volte di felice complemento. Quest'ultimo è il caso della borghesia culturale del tempo di Goethe. Sbrogliare la matassa di questa storia, dove la rinuncia al senso è il principio dell'ordine sociale imposto alla vita, aiuterà a liberare ancora una volta tutti gli altri momenti da un inserimento e da una subordinazione in una sistematica profondamente pessimistica che *de facto* prevale, dapprima in quanto essa è stata l'unico strumento contro il pericolo mortale che avrebbe prodotto un caos del senso al termine dell'ordine medioevale, e in seguito perché si era dimostrata oltremodo utile in prospettive decisive.

È ovvio che coloro che ancor oggi ritengono questa sistematica e questo principio irrinunciabili non sono disponibili ad occuparsi in modo differenziato e non ideologizzato del "nichilismo". Nei loro confronti ha ragione già in partenza perfino il più crasso « nichilismo », dato che indica quantomeno le contraddizioni storiche apertesi tra il senso e la vita

sociale e quindi in sostanza mette a disposizione strumenti che almeno finora si sono dimostrati più utili che dannosi.

Per combattere il totale senso d'insicurezza provocato dalla contesa tra religioni e partiti, la borghesia e l'assolutismo – fondatori e sostenitori dei 'moderni stati unitari e principi dello stato' – si appoggiarono pragmaticamente a ciò su cui, per propria esperienza, potevano più facilmente contare, e cioè al loro potere e a quei meccanismi, come il mercato, che potevano aiutarli a prendere il potere, e fornire alla comunità nuove condizioni di vita. Quanto più si dimostrava che in questo modo si poteva assicurare una buona sopravvivenza e prospettive migliori, se non a tutti gli uomini, certo al loro complesso in quanto recente totalità, tanto più intensamente il pragmatismo iniziale ha potuto venir inteso come principio superiore. Però questo principio, che da Bodin e Hobbes passando per Kant è giunto fino al presente, è l'idea di Identità e continuità *ex nihilo*.

Ex nihilo sono concepiti la società, i rapporti interumani, quelli tra uomo e natura, tra uomo e storia, uomo e società, da quando le antropologie borghesi partono dall'uomo singolo per derivare la società con i suoi compiti ed i suoi destini come contratto finalizzato di tanti di questi singoli. *Ex nihilo* significa inoltre che ci si può assicurare la conoscenza esclusivamente *en procédant par le négatif*, cioè escludendo gradualmente le possibili fonti di errore: non è tanto il cogito ergo sum l'inizio della teoria cartesiana della conoscenza, quanto piuttosto il dubbio. Il 'dubito' è l'inizio ed il principio delle 'meditationes'. Allo stesso modo, possiamo senz'altro dire a posteriori che l'antropologia, da Hobbes a Kant fino al behaviourismo, alla teoria della motivazione e persino, senza averlo espresso chiaramente fino all'interazionismo simbolico, non ha voluto far affidamento su rapporti più differenziati tra gli uomini. Presupporre il niente, vale a dire il niente rispetto al senso o all'etica, quindi rispetto a una essenza sociale, a una relazione giudicante: è stata questa la strategia fondamentale.

È come dire, in modo più antiquato, affidarsi agli istinti animali dell'uomo. Oggi solo in apparenza si parla in modo benevolo delle istanze fondamentali dell'uomo che, di fronte a quelle superiori come la stima di sé e la « comunicazione », non solo appaiono isolate ma addirittura possono entrare in gioco quando siano soddisfatte le istanze inferiori. Negli istinti animali Kant vedeva il motore e la motivazione del

tutto; egli chiamava egoismo il principio del singolo che prometteva solidità politica e pratica – contrariamente a quella che si può definire la tensione degli uomini verso la moralità e la libertà e che ha carattere privato. L'unico e veramente affidabile principio motore dell'operare pubblico e del commercio era il « meccanismo degli antagonismi », non appena questo, come concorrenza tra le parti, aveva maturato lo sviluppo pubblico dell'economia.

Hobbes aveva visto gli uomini attentare alla vita e ai beni gli uni degli altri. In questa formulazione di principio abbiamo anche la sua concezione – come osservazione risale quanto meno al Machiavelli – secondo cui la comunità si regge solo se il singolo comprende di dover rinunciare egli stesso a ricorrere a mezzi estremi per evitare che gli rimangano troppe scarse possibilità di sopravvivenza. Per quanto alcune teorie posteriori abbiano indebolito l'interpretazione di questo concetto di base e ne abbiano relativizzato l'importanza, pur tuttavia l'antropologia negativa dell'ex nihilo non è ancora stata superata in linea di principio. Nell'opus postumo kantiano si trova la versione più civilizzata, nella quale il principio ci appare oggi più familiare: « nessuno vuol essere solo il buono ».

Nel dibattito fra gli intellettuali o nei governi anche il discorso e il modello per il conseguimento della verità sono fondati in modo puramente formale sulla speranza che, dal generale scontro di opinioni risulti la ragione, così come dal mercato risulta un « prezzo medio ».

Citazioni ancora più dettagliate degli autori di quel tempo renderebbero ancora più evidente con quanta durezza essi stessi avevano visto le connessioni pragmatiche, le cui trasformazioni ed affinamenti attuali hanno talmente mascherato il principio dell'ex nihilo, che ce lo fanno apparire come un'interpretazione posteriore. È senza dubbio contro tale apparenza che il « nichilismo » si è pronunciato. Per farlo non è partito da una precisa concezione del senso, anzi, con un grande gesto profondamente morale, ha insistito su quella originaria rinuncia ad un senso. Pertanto solo una ritrattazione di questo principio, con tutte le sue conseguenze, potrebbe dar fondamento ad una critica. Ed in effetti il « nichilismo » ha suscitato più indignazione e orrore che non critiche costruttive.

II. La metafisica come conseguenza dell'ex nihilo.

Verrà qui brevemente tratteggiata la storia della separazione tra il senso privato e il pragmatismo pubblico. Inizieremo con Hobbes e la sua teoria sulla religione. Hobbes afferma che la religione, in quanto pubblicamente vincolante, non riesce a fondare un senso comune, anzi, al contrario, scatena un putiferio nella disputa su quale sia la vera religione e così fornisce il pretesto alle guerre civili. Sebbene la dichiarazione dei diritti dell'uomo, le garanzie dello stato di diritto o l'impegno sociale delle moderne democrazie con sostanziali diritti conducano oltre l'iniziale pessimismo e pragmatismo, il presente rimane comunque determinato da una storia che deve essere capita come storia dell'isolamento del senso. È ovvio che si è andata volta per volta determinando secondo grandezze del tutto differenti. Quanto quella borghesia colta ha saputo dispiegare prima dell'avvento del potere nelle mani del terzo stato, ha potuto diventare solo in modo del tutto parziale il principio della nuova vita pubblica. Allo stesso tempo vennero sempre più dissolti quei potenziali preborghesi che riguardavano i rapporti vitali degli uomini tra di loro. (...)

La necessità teorica e pratica di puntellare la conoscenza e l'ordine sociale in un senso « più alto » è diventata tanto più imperativa, in quanto nella vita e nel vissuto dell'uomo non avrebbe potuto trovare alcuna possibilità di realizzazione.

Nella scettica teoria della conoscenza di Cartesio, Dio non era posto solamente per fornire la garanzia, altrimenti irreperibile, della coincidenza tra concetto di intelletto comprendente e cosa compresa. L'illuminismo ha secolarizzato i concetti religiosi. Sin dalla fine del medioevo i concetti di diritto divino e diritto naturale avevano sostituito sempre più spesso la parola « Dio » e ne erano divenuti sinonimi. Nel diciottesimo secolo il concetto di diritto naturale si collegò con quello di « ragione », il concetto di Provvidenza cessava di collegarsi a un Dio, nel momento in cui il progredire dell'umanità, sotto il nuovo nome di progresso, veniva inteso non più come destino in senso religioso, quanto piuttosto come compito storico.

Mentre l'illuminismo trovava un'affermazione solo parziale accanto e nelle concezioni ed istituzioni religiose e di classe, occorre vedere come la sua stessa funzione mistifica-

trice abbia costituito una nuova e forte spinta all'irrazionalità. Il meccanismo degli antagonismi, quanto più « realisticamente » si costituiva come indipendente da un senso sociale vincolante, tanto più inspiegabilmente tuttavia faceva dominare gli uomini da un mistero: come faceva la Provvidenza a trasformare gli opposti egoismi in uno strumento al servizio del bene comune? Il meccanismo non poteva essere altro che un processo. Quale legge, quale forza portante stava dietro di esso?

È Adam Smith che formulerà un concetto di mercato, adatto al nostro caso, vale a dire il concetto della *invisible hand*.

Gli atti egoistici tra loro contrapposti si trasformano in bene comune — come il piombo in oro — per l'azione degli uomini che non si rendono conto di ciò, pur se accade sotto i loro occhi. Ma l'uomo che si trova dinanzi al potere del dominio della storia rende un tale processo reversibile. Infatti, quanto più la storia tende alla forma del meccanico, tanto più inarrestabilmente il senso si ritira nel metafisico. La chiesa cristiana aveva ampiamente sostenuto la tradizione della separazione dualistica tra cosa terrena e cosa soprannaturale. In una situazione caratterizzata da forme di vita agricolo-feudali e dal rapporto con la natura, l'orientamento storico della salvezza nell'aldilà aveva avuto più che altro la funzione di completare, spiritualizzandoli, gli orientamenti scontati di questo mondo. [...]

Noi stiamo comunque trattando solo un momento della storia moderna delle idee, momento che ha marcato e che rappresenta l'organizzazione sistematica della vita moderna nella sua forma economica e socio-statale. Seguendo questa via, la separazione tra meccanismo funzionante e senso metafisico mentre appare già si trasforma, col diciannovesimo secolo, in contraddizione tra fiducia nel progresso e disumanizzazione della vita.

Senza dimenticare precedenti presentimenti, vediamo sorgere insomma insieme al trionfo dell'industrializzazione il cosiddetto « nichilismo ». Ed esso si opponeva a quella separazione e ne attaccava l'affermazione di senso che, a sua volta, ne mascherava la contraddizione. L'attacco non era rivolto solo a quell'astrazione dell'intelletto, secondo la quale, e in nome di una ragione trascendentale, i rapporti vivi e processuali degli uomini tra di loro e degli uomini con le cose, vengono separati, suddivisi e riordinati.

In breve, non si trattava affatto di un attacco diretto con-

tro la tradizione dell'illuminismo, dalla cui antinomia aveva origine, ma anzi lottava contro quelle tradizioni di religione e di dominio contro cui si era levato l'illuminismo. Questo ha fatto sì che il « nichilismo », dai suoi avversari ma anche dai suoi sostenitori, — particolarmente da quelli nel campo dei positivisti — venisse inteso in modo distorto come prosecuzione dell'illuminismo. Ci si potrebbe invece chiedere se la violenza non si indirizzasse piuttosto contro quelle tradizioni del senso, non razionalistiche, che, nell'alleanza pragmatica, per esempio tra trono ed altare e tra umanesimo e sfruttamento, si erano adattate a quella separazione contro il loro diritto ad un senso trascendente, adattandosi così a posteriori a giustificazioni trascendentali.

Dato che una tale sottomissione e un tale adattamento non erano facilmente reversibili, né tantomeno si ritiravano le rivendicazioni del diritto ad un rapporto tangibile dell'uomo con un senso della storia da lui determinato, il « nichilismo » si è trovato nella posizione di continuatore antirazionale dell'illuminismo. Uno degli aspetti più spiacevoli di situazioni storiche come questa è che si continua a rimanere incatenati a quelle contraddizioni, contro cui invece si sarebbe finalmente in grado di combattere, avendo constatato la sofferenza reale che queste contraddizioni hanno provocato.

Solo questa situazione disperata, potremmo forse dire, rende comprensibile l'estremismo della negazione che si esprime nel concetto di nichilismo — un concetto che ostinatamente, vendicativamente, masochisticamente si aggrappa a quell'ex nihilo di cui condanna l'arroganza in maniera ancora più arrogante, trascurando l'impotenza dalla quale negli uomini e nella natura era nata l'arroganza nei confronti della vita dominata.

Altrimenti si sarebbe sentito, particolarmente in Nietzsche, l'interesse per la vita oppressa in maniera molto più intensa che il gesto della negazione. La filosofia della volontà si potrebbe altrimenti concepire come un'insistere su quel germe e nucleo di vita completa che Hegel, nelle « *Jenaer Realphilosophien* », ha indicato come « volontà » ed ha preso come punto di partenza e principio motore — che ha naturalmente infranto senza che ciò venisse ammesso — della propria logica costitutrice della storia.

Nel momento in cui, con violenza ma anche in maniera affascinante, ci vengono di nuovo aperti gli occhi sul mondo,

le nostre concezioni del mondo dovrebbero svanire. Dovremmo considerare il mondo della nostra storia europea solo come un tentativo di soluzione, progettato ad un alto livello di civiltà e nel difficile momento dello smarrimento dell'ordine, il quale non è in grado di resistere alle esigenze di quanto comunque si è reso possibile nel suo ambito.

Come le Weltanschauungen anche l'anti-Weltanschauung del « nichilismo » risulterebbe superata. Come tutto il pensiero scettico, esso ha costantemente incitato a questo superamento, senza peraltro mai riuscirvi. Nello stesso tempo è opportuna la sua opposizione contro prematuri canti di vittoria e superamenti ipostatizzati dato che le Weltanschauungen – concezioni del mondo nella nostra storia continuano ad esercitare il loro potere, sebbene lo stesso nichilismo resti vittima della falsa totalità dell'ideologia. Così esso non fa la sua comparsa tanto per quello che esprime, quanto piuttosto per il suo gesto e invero solo in funzione di un campo di tensione di correnti spirituali nel suo diritto storico, in quanto e fintanto che esso contribuisce allo sfascio di tali correnti. Col che esso è tanto vicino alla liberazione degli uomini dall'ideologia, che è il suo scopo dichiarato, quanto ne è lontano come ideologia. Il nichilismo non ha un senso come dottrina consolidata ma lo ha solo nel gesto enfatico.

Traduzione di Liliana Davanzo

Apologia del Nichilismo

GIANNI VATTIMO

La questione del nichilismo non mi pare, almeno principalmente, un problema storiografico; semmai è un problema *geschichtlich* nel senso della connessione che Heidegger stabilisce tra *Geschichte* (Storia) e *Geschick* (Destino). Il nichilismo è in atto, non se ne può fare un bilancio, ma si può e si deve cercare di capire a che punto è, in che cosa ci concerne, a quali scelte e atteggiamenti ci chiama. Credo che la nostra posizione nei confronti del nichilismo (che significa: la nostra collocazione nel processo del nichilismo), si possa definire mediante il ricorso a una figura che compare spesso nei testi di Nietzsche, quella del « nichilista compiuto ». Il nichilista compiuto è colui che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance*. Quel che ci accade riguardo al nichilismo è, oggi, questo: che noi cominciamo ad essere, a poter essere, nichilisti compiuti.

Nichilismo significa qui ciò che esso significa per Nietzsche nell'appunto che sta all'inizio della vecchia edizione del *Wille zur Macht*: la situazione nella quale l'uomo rotola via dal centro verso la X. Ma nichilismo in questa accezione è anche identico a quello definito da Heidegger: il processo nel quale, alla fine, dell'essere come tale « non ne è più nulla ». La definizione heideggeriana non concerne solo l'oblio dell'essere da parte dell'uomo, come se il nichilismo fosse solo la vicenda di un erramento, di un inganno o autoinganno della conoscenza, contro cui si possa far valere la solidità pur sempre attuale e presente dell'essere stesso, « dimenticato » ma non dissolto né scomparso.

Né la definizione nietzscheana né quella heideggeriana riguardano soltanto l'uomo, su un piano psicologico o sociologico. Anzi: che l'uomo rotoli via dal centro verso la X è possibile solo perché « dell'essere come tale non ne è più nulla ». Il nichilismo concerne anzitutto l'essere stesso; anche se questo non va accentuato come se significasse che, dunque,

esso riguarda ben più, ben altro che « semplicemente » l'uomo.

Anche circa i contenuti, i modi di manifestarsi, del nichilismo, le tesi di Nietzsche e quella di Heidegger concordano, di là dalle differenze di impostazione teorica: per Nietzsche tutto il processo del nichilismo è riassumibile nella morte di Dio, o anche nella « svalutazione dei valori supremi ». Per Heidegger, l'essere si annichila in quanto si trasforma completamente nel valore. Questa caratterizzazione del nichilismo è congegnata, da parte di Heidegger, in modo da includere anche Nietzsche, il nichilista compiuto; anche se per Heidegger sembra esservi un possibile, e desiderabile, al di là del nichilismo, mentre per Nietzsche il compimento del nichilismo è tutto ciò che ci dobbiamo aspettare e augurare. Heidegger stesso, da un punto di vista più nietzscheano che heideggeriano, rientra nella storia del compimento del nichilismo; e il nichilismo sembra essere proprio quel pensiero ultrametafisico che egli cerca. Ma tutto ciò, appunto, è il senso della tesi secondo cui il nichilismo compiuto è la nostra unica *chance*...

Intanto, però: che significa che la definizione nietzscheana e quella heideggeriana del nichilismo coincidono? Per l'uno, morte di Dio e svalutazione dei valori supremi; per l'altro, riduzione dell'essere a valore. Sembra difficile vedere la coincidenza fino a che si insiste sul fatto che, per Heidegger, la riduzione dell'essere a valore pone l'essere in potere del soggetto che « riconosce » i valori (un po' come il principio di ragion sufficiente è *principium reddendae rationis*: la causa funge come tale solo in quanto è riconosciuta dal soggetto cartesiano).

Nichilismo sarebbe quindi, nel senso heideggeriano, l'indebita pretesa che l'essere, invece di sussistere in modo autonomo, indipendente e fondante, sia in potere del soggetto.

Ma non è probabilmente questo il significato ultimo della definizione heideggeriana del nichilismo che, isolata in questi termini, finirebbe per far ritenere che Heidegger voglia semplicemente rovesciare il rapporto soggetto-oggetto a favore dell'oggetto (così legge Heidegger Adorno nella *Dialettica negativa*).

Per capire adeguatamente la definizione heideggeriana del nichilismo e vederne l'affinità con quella di Nietzsche, dobbiamo attribuire al termine valore, che riduce a sé l'essere, l'accezione rigorosa di *valore di scambio*. Il nichilismo, così, è la riduzione dell'essere a valore di scambio.

Come coincide questa definizione con il « Dio è morto »

e con la svalutazione dei valori supremi di Nietzsche? Lo si vede se si bada al fatto che anche per Nietzsche non sono spariti i valori *tout court*, ma i valori supremi, riassunti appunto nel valore supremo per eccellenza, Dio. Tutto ciò però, lungi dal togliere senso alla nozione di valore – come ha ben visto Heidegger – la libera nella sua potenzialità vertiginosa: solo là dove non c'è l'istanza terminale e « interrutiva », bloccante, del valore supremo-Dio, i valori si possono dispiegare nella loro vera natura, che è la convertibilità, e trasformabilità/processualità indefinita.

Non si dimentichi che Nietzsche ha elaborato una teoria della cultura in cui, « con la conoscenza dell'origine, aumenta l'insignificanza dell'origine » (*Aurora*), in cui cioè la cultura è tutta nelle trasformazioni (rette da leggi di spostamento, condensazione, sublimazione in genere); se si vuole, in cui la retorica sostituisce completamente la logica. Se seguiamo il filo conduttore del nesso nichilismo-valori, diremo che, nella accezione nietzscheano-heideggeriana, il nichilismo è la consumazione del valore d'uso nel valore di scambio. Non che l'essere sia in potere del soggetto è il nichilismo; ma che l'essere si sia completamente dissolto nel discorso del valore, nelle trasformazioni indefinite dell'equivalenza universale.

Che cosa ha opposto, o anche: che cosa ha risposto la cultura novecentesca a questo avvento del nichilismo? Sul piano filosofico, alcuni esempi mi sembrano emblematici: il marxismo nelle sue varie declinazioni teoriche (con l'eccezione, forse, del marxismo strutturalista di Althusser) ha sognato il recupero, sul piano pratico politico prima che su quello teorico, del valore d'uso e della sua normatività.

La società socialità è stata pensata come quella in cui il lavoro si libera dei suoi caratteri alienati perché il prodotto di esso, sottratto al circolo perverso della mercificazione, mantiene con il produttore un rapporto di fondamentale riconoscibilità (ma quanto più questa disalienazione del lavoro si sforza di sfuggire all'idealizzazione della produzione artigianale e « artistica », tanto più deve definirsi in termini di complesse mediazioni politiche, che finiscono per renderla problematica, svelandone alla fine il carattere mitico).

Al di fuori della prospettiva dialettica, e dunque totalizzante, del marxismo, la grande discussione, che ha segnato la filosofia del novecento, sulle « scienze dello spirito » contrapposte alle « scienze della natura », sembra anch'essa rivelare un atteggiamento difensivo di una zona in cui viga ancora il

valore d'uso, o comunque che si sottragga alla pura logica quantitativa del valore di scambio — logica quantitativa che regge per l'appunto le scienze della natura, le quali si lasciano sfuggire l'individualità quantitativa dei fatti storico-culturali. (Ma già nella centralità che, per le scienze dello spirito, acquista il problema dell'interpretazione, nella sua dipendenza dal linguaggio, è aperta una via per gli esiti nichilistici — almeno tali paiono a me — dell'ermeneutica più recente; il che significa anche: non è un caso che proprio attraverso gli sviluppi ermeneutici del pensiero di Heidegger il nichilismo si imponga come l' (unica) *chance* del pensiero contemporaneo). Il bisogno di andare oltre il valore di scambio, nella direzione del valore d'uso che si sottrae alla logica della permutabilità, è dominante anche nella fenomenologia (almeno dal punto di vista che qui ci interessa) e nel primo esistenzialismo, anche dunque in *Sein und Zeit*.

Fenomenologia e primo esistenzialismo ma anche marxismo umanistico e teorizzazione delle « scienze dello spirito » sono manifestazioni di un filo conduttore unificante un largo settore della cultura europea — che potremmo anche individuare come caratterizzato dal « pathos dell'autenticità »; cioè, in termini nietzscheani, dalla resistenza al compiersi del nichilismo. A questo filone è stata di recente annessa anche una tradizione che finora, in molte sue manifestazioni, era apparsa come alternativa, quella che partendo da Wittgenstein e dalla cultura viennese dell'epoca del *Tractatus*, si sviluppa poi fino alla filosofia analitica anglosassone. Anche qui, almeno nella misura in cui si accentua « il mistico » wittgensteiniano, siamo di fronte allo sforzo di isolare e difendere una zona ideale del valore d'uso — cioè un luogo dove non valga la dissoluzione dell'essere nel valore.

Ma la riscoperta del « mistico » wittgensteiniano, riscoperta che ha avuto un peso culturale decisivo, in sensi diversi, per la cultura italiana (il dibattito sulla crisi della ragione) e per quella anglosassone (la presa di coscienza del carattere storico ed eventuale della logica) è in realtà, dal punto di vista del compimento del nichilismo, una battaglia di retroguardia. Mentre ci si affannava a mostrare che *anche* Wittgenstein individuava, come fondamentale anche se non fondante, una zona di « silenzio », credendo di riconoscere in ciò una sua affinità con Heidegger e, per vie diverse, con Nietzsche, ciò che di fatto accadeva (dove? nella coscienza filosofica, nel darsi dell'essere, nell'evento planetario del *Ge-Stell* heidegge-

riano) era che il nichilismo arrivava alla fase del suo compimento, si estremizzava consumando l'essere in valore. È questo l'evento che rende finalmente possibile, e necessario, per il pensiero rendersi conto che il nichilismo è la nostra (unica) *chance*.

Dal punto di vista del nichilismo — e certo con una generalizzazione che può parere esagerata — sembra che la cultura novecentesca abbia assistito al consumarsi di ogni progetto di « riappropriazione ». In questo processo rientrano non solo le vicende della teoria, tra le quali, per esempio, anche gli sviluppi lacaniani del freudismo; ma anche, e più fondamentalmente forse, le stesse vicende politiche del marxismo, delle rivoluzioni e del socialismo reale. La prospettiva della riappropriazione — sia nella forma della difesa di una zona di valore di scambio, sia nella forma, più ambiziosa (che accomuna, almeno sul piano teorico, marxismo e fenomenologia), della « rifondazione » dell'esistenza in un orizzonte libero dal valore di scambio e centrato sul valore d'uso — ha subito un consumo non solo in termini di scacchi e fallimenti pratici, che nulla toglierebbero alla sua portata ideale e normativa.

In realtà, la prospettiva della riappropriazione ha perso proprio il suo significato di norma ideale; come il Dio di Nietzsche, tale prospettiva si è rivelata, alla fine, superflua. In Nietzsche, come si sa, Dio muore proprio in quanto il sapere non ha più bisogno di arrivare alle cause ultime, l'uomo non ha più bisogno di credersi un'anima immortale, ecc. Anche se Dio muore perché lo si deve negare in nome dello stesso imperativo di verità che ci è sempre stato presentato come una sua legge, con lui perde anche senso l'imperativo della verità — e ciò, in definitiva, perché le condizioni di esistenza sono ormai meno violente; ma dunque anche, anzitutto, meno *pateristiche*. È qui, in questa accentuazione della superfluità dei valori ultimi, la radice del nichilismo compiuto.

Per il nichilista compiuto, anche la liquidazione dei valori supremi non è lo stabilimento o il ristabilimento di una situazione di « valore » in senso forte; non è una riappropriazione, perché ciò che è divenuto superfluo è per l'appunto ogni « proprio » (anche nel senso semantico del termine). « Il mondo vero è diventato favola » scrive Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*. Non però il « preteso » mondo vero, ma il mondo vero *tout court*. E se anche Nietzsche aggiunge che, in tal modo, la favola non è più tale perché non c'è alcuna verità che la sveli come apparenza e illusione, la nozione di

favola non perde del tutto il suo senso. Essa vieta infatti di attribuire alle apparenze che la compongono la forza cogente che apparteneva all'*ontos on* metafisico.

È questo un rischio che, nel nichilismo contemporaneo (nel pensiero che si richiama a Nietzsche e lo prosegue), mi sembra ben presente: penso ad esempio a certe pagine di *Differenza e ripetizione* di Gilles Deleuze sulla « glorificazione » dei simulacri e dei riflessi. Fra i tanti trabocchetti e doppi fondi del testo di Nietzsche c'è anche questo: che riconosciuto al mondo vero il carattere di favola, si attribuisca poi alla favola l'antica dignità metafisica (la « gloria ») del mondo vero. L'esperienza che si apre per il nichilista compiuto non è, invece, un'esperienza di pienezza, di gloria, di *ontos on*, solo slegata dai pretesi valori ultimi e riferita invece, in modo emancipato, ai valori che la tradizione metafisica ha sempre considerato bassi e ignobili, e così vengono riscattati alla loro vera dignità.

Così – e gli esempi sono dovunque – alla svalutazione dei valori supremi, alla morte di Dio, si reagisce soltanto con la rivendicazione – patetica, metafisica – di altri valori « più veri » (per esempio: i valori delle culture marginali, delle culture popolari, opposti a quelli delle culture dominanti; la eversione dei canoni letterari, artistici, ecc.).

Il termine nichilismo, anche quando si tratti di nichilismo compiuto, dunque non passivo o reattivo, nella terminologia di Nietzsche mantiene, come quello di « favola », alcuni dei tratti che ha nel linguaggio comune: il mondo dove la verità è diventata favola è infatti il luogo di un'esperienza che non è « più autentica » di quella aperta dalla metafisica. Questa esperienza non è più autentica perché l'autenticità – il proprio, la riappropriazione – è tramontata essa stessa con la morte di Dio.

È questa, letta alla luce di Nietzsche, di Heidegger, del compimento del nichilismo, la vicenda della generalizzazione del valore di scambio nella nostra società: quella vicenda che a Marx appariva ancora definibile solo nei termini moralistici della « prostituzione generalizzata », della dissacrazione dell'umano. La resistenza a questa dissacrazione, per esempio la critica della cultura di massa (non, si intenda bene, del totalitarismo) di origine francofortese, non potrebbe essere descritta ancora sempre come nostalgia per la riappropriazione, per Dio, per l'*ontos on*; e, in termini psicanalitici, come no-

stalgia per un io immaginario che recalcitra alla peculiare mobilità, insicurezza, permutabilità del simbolico?

I tratti dell'esistenza nella società tardo capitalistica, dalla mercificazione totalizzata in « simulacralizzazione » al conseguente esaurimento della « critica dell'ideologia », alla « scoperta » lacaniana del simbolico – tutti fatti che rientrano pienamente in quel che Heidegger chiama il *Ge-Stell* – non rappresentano solo gli apocalittici momenti di una *Menscheitsdämmerung*, di una disumanizzazione, ma sono provocazioni e appelli che indicano verso una possibile nuova esperienza umana.

Heidegger, che è parso a tanti come il filosofo della nostalgia dell'essere, anche nei suoi caratteri metafisici di *Geborgenheit*, ha scritto invece che il *Ge-Stell* – cioè l'universale imposizione e provocazione del mondo tecnico – è anche un « primo lampeggiare dell'*Ereignis* », di quell'evento dell'essere in cui ogni appropriazione – ogni darsi di qualcosa in quanto qualcosa – si attua solo come tras-appropriazione, in una circolarità vertiginosa in cui uomo ed essere perdono ogni carattere metafisico. La trasappropriazione in cui si attua l'*Ereignis* dell'essere è, alla fine, la dissoluzione dell'essere nel valore di scambio: che significa, anzitutto, nel linguaggio, nella tradizione come trasmissione e interpretazione di messaggi.

Lo sforzo per oltrepassare l'alienazione intesa come reificazione o come obnubilamento della soggettività fungente si è sviluppato sempre, nel novecento, nella direzione della riappropriazione. Ma la generale reificazione, la riduzione di tutto a valore di scambio, è proprio il mondo diventato favola. Sforzarsi di ristabilire un « proprio » contro questa dissoluzione è sempre ancora nichilismo reattivo; sforzo di rovesciare il dominio dell'oggetto stabilendo una signoria del soggetto che però si configura reattivamente con gli stessi caratteri di forza cogente propri dell'oggettività.

Il processo descritto esemplarmente da Sartre nella *Critica della ragione dialettica* come ricaduta nella controfinalità e nel pratico-inerte mostra in modo inequivocabile il destino di questi tipi di riappropriazione. È rispetto a questo che il nichilismo appare come la nostra *chance*, un po' nello stesso senso in cui, in *Sein und Zeit*, l'essere per la morte e la decisione anticipatrice che l'assume appariva come la possibilità capace di possibilizzare davvero tutte le altre che costituiscono l'esistenza – dunque anche come una sospensione della cogenza del mondo, che situa sul piano del possibile tutto ciò che si dà come reale, necessario, perentorio e vero.

La consumazione dell'essere in valore di scambio, il divenire favola del mondo vero, è nichilismo anche in quanto comporta un indebolimento della forza cogente della « realtà ». Nel mondo del valore di scambio generalizzato tutto è dato — come sempre, ma in modo più evidente e smaccato come narrazione, racconto (dei *media*, essenzialmente, che si intrecciano in maniera inestricabile con la tradizione dei messaggi che il linguaggio ci porta dal passato e dalle altre culture: i *media* non sono dunque solo perversione ideologica, ma piuttosto una declinazione vertiginosa di questa stessa tradizione).

Si parla, a questo proposito, di immaginario sociale; ma il mondo del valore di scambio non ha solo, e necessariamente, il senso dell'immaginario nel significato lacaniano; non è solo rigidità alienata, ma può assumere (e ciò dipende certo ancora da una decisione, individuale o sociale) la peculiare mobilità del simbolico.

I vari tipi di ricaduta nel pratico-inerte, nella controfinalità, ecc., o gli elementi di permanente alienazione che caratterizzano, nella forma della marcusiana repressione addizionale, la nostra società peraltro tecnologicamente capace di libertà, tutto ciò potrebbe essere interpretato come una permanente trascrizione in termini di immaginario delle nuove possibilità del simbolico messe a disposizione dalla tecnica, dalla secolarizzazione, dall'« indebolimento » della realtà che caratterizza la società tardo-moderna.

L'*Ereignis* dell'essere che lampeggia attraverso la struttura impositiva del *Ge-Stell* heideggeriano è per l'appunto l'annunciarsi di un'epoca di « debolezza » dell'essere, in cui la « appropriazione » degli enti è esplicitamente data come trasappropriazione. Il nichilismo è *chance*, da questo punto di vista, in due sensi: anzitutto in un senso effettuale, politico: non necessariamente la massificazione e « mediatizzazione » — ma anche secolarizzazione, sradicamento, ecc. — dell'esistenza tardo-moderna è accentuazione dell'alienazione, espropriazione nel senso della società dell'organizzazione totale. La « derealizzazione » del mondo può non camminare solo nella direzione della rigidità dell'immaginario, verso lo stabilimento di nuovi « valori supremi », ma volgersi invece verso la mobilità del simbolico.

Questa *chance* dipende anche dal modo — ed è il secondo senso del termine — in cui noi la sappiamo vivere, individualmente e collettivamente. La ricaduta nella controfinalità è le-

gata alla permanente tendenza a vivere la « derealizzazione » in termini di riappropriazione. L'emancipazione dell'uomo consiste certo anche, come vuole Sartre, nel riappropriarsi del senso della storia da parte di coloro che concretamente la fanno. Ma questa riappropriazione è una « dissoluzione »: Sartre scrive che il senso della storia deve « dissolversi » negli uomini concreti che, insieme, la costruiscono. Questa dissoluzione va intesa in un senso molto più letterale di quanto non la intenda Sartre. Del senso della storia ci si riappropria a patto di accettare che essa non ha un senso di peso e perennità metafisica e teologica.

Il nichilismo compiuto di Nietzsche ha anche fondamentalmente questo significato; l'appello che ci parla dal mondo della tarda-modernità è un appello alla *presa di congedo*. Questo appello risuona proprio in Heidegger, troppo spesso e troppo semplicisticamente identificato come il pensatore (del ritorno) dell'essere: è Heidegger, invece, che parla della necessità di « lasciar perdere l'essere come fondamento » (*Zur Sache des Denkens*, p. 5-6), per « saltare » nel suo « abisso »; che però, in quanto ci parla dalla generalizzazione del valore di scambio, dal *Ge-Stell* della tecnica moderna, non può essere identificato con una qualche profondità di tipo teologico-negativo.

Ascoltare l'appello dell'essenza della tecnica, tuttavia, non significa nemmeno abbandonarsi senza riserve alle sue leggi e ai suoi giochi; per questo, credo, Heidegger insiste sul fatto che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico, ed è a quest'essenza che dobbiamo badare. Quest'essenza fa risuonare un appello che è indistricabilmente legato con i messaggi che ci invia la *Ueber-lieferung*, alla quale appartiene anche la tecnica moderna, compimento coerente della metafisica cominciata con Parmenide.

Anche la tecnica è favola, *Sage*, messaggio trasmesso; vederla in questa relazione la spoglia delle sue pretese, immaginarie, di costituire una nuova realtà « forte », che si possa assumere come evidente o glorificare come l'*ontos on* platonico. Il mito della tecnica disumanizzante, e anche la « realtà » di questo mito nelle società dell'organizzazione totale, sono irrigidimenti metafisici che continuano a leggere la favola come « verità ». Il nichilismo compiuto, come l'*Ab-grund* heideggeriano, ci chiama ad un'esperienza fabulizzata della realtà, che è anche la nostra unica possibilità di libertà.

L'idealismo tedesco e la sua infezione tramite il nulla o la eroica illusione del superamento del nichilismo

DIETER ARENDT

Il vocabolo « Nichilismo »

Il detto di Hegel a proposito della scoperta retrospettiva della Storia, là dove dice che la civetta di Minerva solo alla sera inizia il suo volo, implica la conseguenza che Friedrich Schlegel già prima esprimeva, e cioè che lo storico sia un profeta rivolto all'indietro.

Nichilismo – il vocabolo è vecchio, addirittura antico. Dice poco al primo sguardo, se lo si argomenta (...) con storicamente o filologicamente, poi forse storicamente o positivisticamente, prima di costruire frammenti speculativi di un sistema sulla base di un termine che va sostituendosi.

Nichilismo – il vocabolo è vecchio, addirittura antico, ma dice poco al primo sguardo, se lo si argomenta (...) con Gorgia in maniera gnoseologico-rassegnativa, che nulla è, perché noi non possiamo conoscere e comunicare nulla come vero, e dice apparentemente ancora meno, se con Agostino, in maniera teologico-polemica, lo riduciamo a niente altro che al concetto di Ateismo.¹

Da Gorgia ad Agostino però non è apparentemente cambiato molto nell'agnosticismo filosofico e nell'ateismo teologico, nonostante la confessione di nichilismo di Turgenev o di Bazarov, nonostante la negazione provocatoria di Dio di Dostoevski o di Ivan Karamazov e nonostante la prospettiva di Nietzsche e il patetico annuncio della « Ascesa del Nichilismo ». Oppure no? La lingua provocatoria per lo meno è nuova – ma così nuova d'altra parte non è più, se si è in grado di leggere tra le righe la storia della coscienza come palinsesto.

Quando D. Jenish alla fine del 18° secolo interpreta erroneamente la critica della conoscenza come agnosticismo e

¹ Vd. Rgg¹, IV, 1481.

ciò deduce il nichilismo, e quando teme « l'idea del nichilismo idealista della conoscenza umana »², non si tratta tanto di un suo fatto privato, ma di un fenomeno storico, dell'equivoco innegabile del suo tempo, che si concretizza nel timore, che Jacobi esprime quasi simile contro Fichte,³ un timore che diventa più chiaro nello spettro dell'arte contemporanea; se sia un'altra questione, se questo timore alla fine del secolo seguente si innalza a filosofia isterica, sarebbe da discutere, così come la domanda, se il più antico timore o la più giovane isteria, che ha portato poeti, pensatori e interpreti al progetto verso il superamento del Nichilismo – il vocabolo è dunque la cristallizzazione di un fenomeno, di un fatto, e il fenomeno appare in contesto, in cui acquista un significato virulento che va intendendosi; è perciò indispensabile per la comprensione del suo significato e della sua interpretazione mutevole dapprima fare un passo indietro per arrivare all'efficiente sfondo della storia della sua ripercussione.

Quando Friedrich Heinrich Jacobi in una lettera aperta del marzo 1799 si rivolge al professore di Filosofia a Jena, Johann Gotlieb Fichte in modo apparentemente privato e occasionale, così intende egli *expressis verbis* l'intero movimento filosofico del suo tempo; istruttiva la sua propria formulazione.

« Davvero, mio caro Fichte, non mi deve infastidire quando Lei, chiunque sia, vuole chiamare Chimerismo, ciò che io contrappongo all'Idealismo, che io chiamo, ingiuriandolo, Nichilismo ».⁴

Nichilismo come ingiuria dell'Idealismo. Questo collegamento non è di casuale ma di preciso significato dentro la storia della coscienza. Jacobi scopre con questo concetto il contenuto potenziale dell'Idealismo: dallo sviluppo della ragione autonoma il pensiero creativo dal nulla rimane prigioniero nel suo nulla; egli contrappone a questo pensiero la sua filosofia della sensibilità e della fede ingiuriata come Chimerismo, questa fede semplice nell'Essere che nel tempo e assio-

² D. Jenisch: Sull'importanza e il valore delle scoperte del professor Kant nella Metafisica, Morale ed Estetica. Unitamente ad una lettera dell'autore al professor Kant sugli influssi finora vantaggiosi e svantaggiosi della filosofia critica. Berlino 1796. — Vd. a questo riguardo Otto Pöggeler: Hegel e gli inizi della discussione sul Nichilismo. In « Man and World ». N. 34, pp. 163-199.

³ F.H. Jacobi. Opere. Lipsia. II° volume. Pag. 19-216: Critica a Kant. III° vol. Pag. 157: Critica a Fichte.

⁴ Ibidem III° vol. pag. 57.

maticamente precede l'ibrido pensiero. Dall'Idealismo si staccano così due concetti – Nichilismo e Chimerismo – che si contrappongono in modo apparentemente contraddittorio come ragione creativa e sensibilità ricettiva ma che in realtà sono due modi fenomenici della coscienza affini. È interessante poi ritrovare nella filosofia di Jacobi valutazioni concettuali che, passando per Nietzsche, si sviluppano fino ad Heidegger; tali valutazioni sono state infine identificate come varianti della filosofia di vita o varianti filosofiche esistenziali dell'Idealismo e trasferite come fregi ontologici del vecchio Nichilismo.

Nichilismo – il vocabolo dal 1799 contrassegna l'Idealismo per nulla alla sua fine, ma tuttavia alla sua svolta.

L'anno 1799 è del resto ricco di significativa produzione letteraria; solo pochi titoli dicono già abbastanza: Brentano scrive la prima parte del « Godwi », il suo « romanzo incolto » come egli lo qualifica nel sottotitolo, e sorprendentemente l'aspettativa del primo volume non viene soddisfatta nella seconda parte, scritta un anno dopo, anzi il principio poetico viene ironicamente scoperto come illusione poetica, superato dalla morte dell'ipotetico narratore – Novalis non scrive solo i suoi « Inni alla notte » ma anche la nostalgica visione storica « La cristianità o Europa », Schelling il suo « Credo epicureico di Heinz Widerporstens », due opere letterarie che si rapportano antitetivamente l'una all'altra; l'una delinea una società futura riprendendo un concetto di fede che risale al medioevo, l'altra si impronta in modo critico « caparbio », percepibile coi sensi, contro la tendenza mistico-materializzante del suo tempo. Novalis scrive di più già nel « Heinrich von Ofterdingen », alla cui prima parte tesa, intitolata significativamente « L'aspettativa » segue la seconda, « Il compimento », solo più come frammento, che lascia in sogno il fiore azzurro, superato dalla morte del poeta. Friedrich Schlegel pubblica la prima parte della sua « Lucinde », un grande romanzo universale e in certo qual modo ideato come una Bibbia, la cui seconda parte non seguì mai. Si può dire che anche gli attraenti « Discorsi sulla religione alle persone colte fra i loro spregiatori » di Schleiermacher appartengono a questa serie di titoli. Come continuazione degli « Sfoghi del cuore di un frate amante dell'arte », opera estetico-religiosa apparsa pochi anni prima, seguirono le « Fantasie sull'arte » di Wackenroder: una fantasia inquieta si sforza nell'auto-affermazione per mezzo dell'arte.

« Ora l'arte dei suoni è per me proprio come il simbolo della nostra vita: una commovente breve gioia, che s'alza e si inabissa, non si sa perché; un'isola piccola, lieta, verde, con splendore di sole, con canti e suoni... la quale galleggia su un oceano oscuro e senza fondo ».⁵

L'immagine evoca la domanda: l'isola galleggia nell'oceano del nulla o dell'universo? Come editore delle « Fantasie » Ludwig Tieck – l'amico Wackenroder era già morto – descrive e formula egli stesso con un pathos affine, la nuova professione di arte in una lettera fittizia del famoso musicista Berglinger dalla novella di Wackenroder:

« E invece ci si deve sostenere con braccia coraggiose in mezzo al caos delle rovine, nel quale la nostra vita è sminuzzata, e attaccarsi fortemente all'arte, alla grande, alla duratura arte che, al di sopra di ogni cosa, attinge all'eternità, l'arte, che dal cielo ci porge una mano luminosa, così che noi stiamo sospesi in ardita posizione, sopra un abisso deserto, tra cielo e terra ».⁶

Nello stesso anno del resto Tieck pubblica le sue « Poesie romantiche », nelle quali è notevole il termine « Romantico », che appare per la prima volta nel titolo, perché classifica programmaticamente il nuovo movimento letterario; ma il titolo potrebbe evocare una falsa immagine che il contenuto annulla: la commedia « Principe Zerbino » – una continuazione della commedia-favola « Il gatto con gli stivali » – non è ricca soltanto di colpi di scena che disilludono poeticamente, ma anche di autolesionismo poetologico. Così il malinconico Principe nell'attimo della disperazione non solo si rifiuta di continuare ad agire ma tenta persino di recitare a ritroso, per far retrocedere il pezzo « di nuovo nel suo Nulla ». Più significativo ancora è che la poesia è sospetta alla corte reale e che già parodisticamente si allude *espressis verbis* all'attuale Idealismo creativo; e il re in versi zoppicanti si lamenta del suo poeta, che recita con lui come gli pare e piace.

« Come mi intristisco quando penso/che noi non esistiamo proprio per nulla/L'idealista è un essere misero.../Ma noi, noi siamo ancora meno che aria, parti di una fantasia/che governa secondo un arbitrio capriccioso ».⁷

⁵ W.H. Wackenroder. Scritti di poesia e di estetica. Traduzione di Bonaventura Tecchi. Sansoni. Pag. 143.

⁶ *Ibidem* pag. 159.

⁷ Ludwig Tieck. Scritti. (A cura del traduttore).

Ludwig Tieck sta scrivendo, nello stesso periodo in cui l'amico Wackenroder compone gli « Sfoghi del cuore », il suo romanzo epistolare « William Lovell ». L'eroe del titolo, che all'inizio si presenta come un giovane pieno di speranze, di sogni ambiziosi dell'« Aurora », di un « futuro aureo »⁸ e che crede di poter cambiare il mondo con il suo « poetico entusiasmo »⁹, naufraga miseramente con il suo sogno estetico e alla fine segue una terribile delusione. Tieck ha, come egli stesso più tardi osserva nella prefazione, ideato con l'abbandono della « futile mania di chiarificazione » del suo tempo — il tempo del Razionalismo — una figura con cui mette a nudo al tempo stesso il « vuoto entusiasmo »¹⁰ della giovane generazione dell'Idealismo. Non si va troppo lontano, se si crede di riconoscere nella figura di Lovell la prefigurazione del destino dell'Idealismo romantico. Per il volo ad alta quota e la sua caduta nel profondo, Tieck trova poi anche l'immagine evidente, palese, che affiora in seguito non di rado caratterizzando il romanticismo. Un amico scrive a proposito di Lovell:

« Nessuna aquila sta in così buona armonia con l'etere e con tutti gli spazi liberi celesti come lui; spesso egli vola così lontano dai miei occhi, che io penso in tutta serietà al povero Icaro; in una parola: egli è un sognatore. Quando un tale essere un giorno sentirà come la forza delle sue ali scema, come l'aria sotto di lui cede, a cui si affidava — allora egli si lascerà cadere giù alla cieca, le sue ali si spezzeranno, ed egli dovrà in seguito strisciare in eterno ».¹¹

E William Lovell si riconosce egli stesso in questo ideale:

« Vola come me, Icaro, attraverso le nuvole, fraternamente esultiamo nella distruzione ».¹²

Ma molto presto comincia a schiarirsi lo sguardo ebbro di futuro e alla fine a purificarsi del tutto per la spaventosa cognizione della propria nullità.

« Adesso, che sono sobrio » — scrive deluso — « mi vergogno di me stesso, mi risveglio, e tutto ciò che già era meschino in se stesso, diventa nulla (...) Una terribile farddezza mi coglie, quando penso a

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

stesso, io sento tutta la mia bassezza, come adesso nulla in me unito, come io non sono assolutamente nulla, nulla, se sono sincero con me stesso ».¹³

Esattamente nello stesso periodo in cui Wackenroder si dispera del suo tempo così privo di gusto artistico, il giovane Hölderlin scrive al fratello:

(...) chi è in grado di tenere il proprio cuore in un bel confine, se il mondo batte su di lui con i pugni? Quanto più siamo attaccati dal Nulla, che, come un abisso, si spalanca attorno a noi, oppure anche al qualcosa mille volte più grande della società e della attività degli uomini, che informe, senza anima, spietato ci perseguita, ci distrugge, tanto più veemente e appassionata e violenta deve diventare l'opposizione da parte nostra (...) La carestia e la carenza dell'estremo rendono l'abbondanza del tuo cuore bisogno e necessità. Tu non sai, dove dovresti e devi andare con il tuo amore a mendicare per volere della tua ricchezza. La nostra purezza è così imbrattata dal destino, e noi non dobbiamo in totale con colpevolezza deteriorarci? Oh se qualcuno conoscesse un rimedio per tutto ciò ».¹⁴

La lettera che appartiene al periodo dell'Hyperion, sembra nuovamente essere soltanto una convinzione privata. Ma Hölderlin osserva il mondo, — come è stato recentemente notato riguardo al rapporto fra la lettera e l'Hyperion, — quasi con gli occhi di Hyperion; le frasi ritmate e invertite accrescono l'opinione personale trasformandola in sentenziosa validità. Il tema privato dunque si trasforma con la stringatezza estetico-formale sottobanco, di nascosto, in un problema idealistico filosofico. Più determinante si pone qui la domanda riguardo al significato riferito al mondo svuotato di senso.

All'attacco da parte del « Nulla, che appare come un abisso », corrisponde altrettanto complementare il qualcosa, mille volte più grande, della società: nel meccanismo sociale il mondo insignificante, vano, svuotato di senso, che attraverso l'attività priva di significato, inutile, si estrania da se stesso e si autoannulla nell'allontanamento, appare come « Nulla ». Certamente, non un fittizio entusiasta dell'arte è colui che pone la domanda, ma un privato che scrive una lettera; tuttavia per questo motivo egli è contemporaneamente l'autore dell'« Hyperion », ed è chiaro, quindi, come

¹³ Ibidem.

¹⁴ F. Hölderlin. Lettera al fratello. (A cura del traduttore).

Arte e Vita siano contigue. Alla sua domanda teologica corrisponde una cifra, che in questo contesto è rilevante: il Tutto. «Ciò che per me non è il tutto e eternamente tutto, è per me Nulla», suona la versione politica di questo concetto nel contemporaneo Frammento di Thalia dell'«Hyperion» e nella stesura posteriore questa esperienza Alternativa dell'«Hyperion» sta all'inizio del suo destino:

«Che cosa è l'uomo?... O miseri che ciò sentite, che, voi pure, non volete parlare di fini umani, che siete voi pure presi dal nulla che ci sovrasta, e così a fondo vedete che siamo nati per il nulla, che amiamo un nulla, crediamo a nulla, ci logoriamo per nulla, per trapassare a poco a poco nel nulla, che ne posso io se vi si frangono le ginocchia, quando vi riflettete seriamente? Sono pure io stesso già più di una volta caduto in questi pensieri e ho esclamato «Perché mi vibri la scure alle radici, spirito crudele?» E sono ancora qui. Oh, una volta, o tristi fratelli, era ben altra cosa? Allora tutto era così bello sopra di noi, così bello e lieto innanzi a noi; anche questi cuori traboccarono dalle lontane immagini di felicità, e anche i nostri spiriti si liberarono in alto, arditi esultando, e fransero le barriere e quando si guardarono intorno, ahimè, non era che un vuoto infinito».¹⁵

Il lamento di Hyperion, di Hölderlin, rimanda naturalmente allo studio di Jena, allo choc del teologo, credente nella natura, causato dal Pensare Soggettivo senza natura e senza storia di Fichte, che con pretesa filosofia si delinea nel Nulla.

Nichilismo — il vocabolo dunque discende da un contesto filosofico-estetico; la questione certo non è soltanto filosofico-estetica in quanto la stessa filosofia non è una questione per sé esistente e così l'arte, ma è l'oggetto di un oggetto; nello speculo-estetico la verità profonda appare senza velo. Il vocabolo dunque indica un fenomeno, non è in nessun modo un termine di moda, al contrario: si cerca di evitare il termine e di reprimere il fenomeno prima di esorcizzarlo, ben sapendo che ci si libera degli spiriti, solo se si è loro padroni. A ciò si aggiunge: il vocabolo non è il trastullo di un singolo poeta o pensatore, ma è una parola ad effetto che, nel cambiamento, voleva colpire e colpiva tanto più sensibilmente di quanto i compagni di gioco sapessero a fondo, e amico e nemico vivevano molto vicini l'uno all'altro nello

¹⁵ F. Hölderlin. Iperione. UTET. Pag. 66.

spazio e nel tempo. Centro e focolaio dell'infezione da «Nulla» fu Jena.¹⁶

Filosofia e arte del 19° secolo come anamnesi da ricostruire, è un lavoro di ricerca, che ancora manca; resta da supporre che entrambe le linee confluiscono in Nietzsche.

Un piccolo capitolo Nietzsche.

Nichilismo — nonostante il vocabolo non provenga da Nietzsche (fatto conosciuto da lungo tempo), è considerato come una questione di esperienza professionale riferirsi alla sua affermazione dell'«Ascesa del Nichilismo». Il famoso frammento di Nietzsche dal cosiddetto «Volontà di potenza», a cui la storia del Nichilismo viene quasi ricondotto e reso in una breve formula, appartiene al repertorio dell'Occidentale colto:

«Sviluppo del Pessimismo in Nichilismo (...) Alla fine finalmente si scopre di quale materiale è stato costruito il mondo «reale»: ed ora resta soltanto il mondo spregevole e include quella altissima delusione sul conto della sua detestabilità.

Con ciò il Nichilismo è qui: si sono conservati i valori indirizzanti e niente altro».¹⁷

La delusione, che dal Romanticismo ha messo in ombra l'Occidente, non deve essere descritta in tutta la sua ampiezza, essa pesa sul pensiero occidentale abbastanza chiaramente come storia del Nichilismo. La prognosi di Nietzsche della «ascesa del Nichilismo» non è però il grido di Cassandra: Verrà il giorno...! La prognosi di Nietzsche non è neppure una predica sulla esistenza escatologica o sul giorno dell'Apocalisse, neppure una esorcizzazione del Dies Irae con lo scopo di una Metanoia ontologica. La prognosi di Nietzsche è piuttosto una diagnosi¹⁸ della sua epoca. Più precisamente: una diagnosi della coscienza che invecchia in un momento storicamente rilevante dell'Occidente. La diagnosi

¹⁶ Per una interpretazione storica vd. Der «poetische Nihilismus» in der Romantik. II vol. Tübingen 1972. I vol. pag. 38 e seg.

¹⁷ F. Nietzsche Volontà di potenza. (A cura del traduttore).

¹⁸ Cf. Michel Foucault: Nietzsche, l'histoire, la généalogie. In: Hommage à Jean Hyppolite. Paris 1971. Vd. anche Walther Seitter: Sovversione della conoscenza. Monaco 1974. Saggio su «Nietzsche, la genealogia, la storia». Pag. 83 e seg.

di Nietzsche del momento è la constatazione di una pericolosa infezione della coscienza attraverso l'annullamento di tutti i valori, meno dunque attraverso la negazione dell'Essere, quanto piuttosto attraverso la negazione del senso.

La filosofia, che è cambiata dal tempo di Nietzsche, produce in maniera sempre più sostenuta nuove forme di pensiero piuttosto che diagnosticarne di vecchie.

La trasformazione della filosofia in diagnosi filosofica si è da allora impegnata contemporaneamente con la presa di coscienza di questa malattia occidentale – della perdita del Senso – disperando nelle terapie e nelle misure terapeutiche della sopravvivenza, il cui più vistoso o addirittura spettacolare atteggiamento è quello eroico, che sostiene di vivere con fierezza, ma in realtà vive della sua malattia e la mette in luce con masochistica gioia: il cosiddetto Nichilismo eroico.

Forse Nietzsche si considerava egli stesso primo eroe del superamento? La morale elitistica di Nietzsche è però passata in eredità a discepoli sicuri e di essi e su di essi esistono libri che riempiono biblioteche; ma ci sono anche note in calce come la seguente di Horkheimer:

« La critica Nietzscheana del "nichilismo europeo" si risolve in ultima istanza nella negazione dello sviluppo culturale dell'affermazione del Cristianesimo. Impiegando il concetto in modo trappolato e quindi astorico, N. deve misconoscere il fatto che il Nichilismo viene superato dalla società in generale o non viene superato affatto ... ma ciò che egli intenzionalmente incoraggia è solo l'autocoscienza astratta di antichi schiavisti e, involontariamente, la coscienza tranquilla di moderni tiranni che riproducono il nichilismo generale e lo portano anche in sé ».¹⁹

È abbastanza noto che il Nichilismo eroico si lascia volentieri influenzare da Nietzsche o, più precisamente: che esso tocca di Nietzsche non solo i suoi affetti privati ma anche i suoi affetti ufficiali fino al presente. Non c'è bisogno di prove. E non è questo il luogo per discutere la filosofia di Nietzsche. Una discussione chiarirebbe soltanto, e una volta di più, che la filosofia poetica di Nietzsche è simile ad una profonda cava di pietre, dalla quale ognuno trae profitto nell'interesse del capriccio ideologico.^{20/1}

¹⁹ M. Horkheimer: Egoismo e movimento di libertà. In: Teoria critica. Einaudi. II° vol. Nota a pag. 68.

^{20/1} Vd. a questo proposito i notevoli saggi in: Literatur-magazin. Reinbeck 1980.

Se appartiene al capriccio ideologico fare riferimento alla sua lingua e cioè alla lingua come filosofia, si può verificarlo dal testo, e contemporaneamente a ciò porre la domanda riguardo alla tradizione linguistica espressiva del Romanticismo; per lo meno non bisogna prestare attenzione tanto al suo vincolo affettivo quanto al suo abbandono affettivo del wagnerismo romanticizzante e alla sua rafforzata polemica contro il « falso rafforzamento » soprattutto nel « Romanticismus ».^{20/2}

Il conflitto di Nietzsche con il Romanticismus ovvero la deposizione del Romanticismus avvenne ovviamente sullo sfondo della sua esperienza del Nichilismo, più precisamente: è motivato dalla sua diffidenza contro il Nichilismo romanticamente soffocato e dalla sua preoccupazione di un adeguato superamento del Nichilismo. Ma Nietzsche respinge il « Romanticismus » come possibilità di superamento del Nichilismo. Tuttavia non respinge in nessun caso l'arte.

Nietzsche aveva già chiuso la seconda prefazione a « Menschliches Allzumenschliches » con le frasi:

« Che, a conclusione, io riassumo ancora in una formula la mia opposizione al pessimismo romantico, cioè al pessimismo dei rinunciatari, dei falliti, dei vinti: c'è una volontà di tragicità e di pessimismo, che è segno in pari misura di rigore e di forza dell'intelletto (del gusto, del sentimento, della coscienza). Con questa volontà nel petto non si teme ciò che di terribile e di ambiguo è proprio di ogni esistenza; lo si ricerca persino. Dietro una tale volontà stanno il coraggio, la fierezza, il desiderio di un grande nemico ».²¹

Ma il « grande nemico » di Nietzsche di cui egli ha desiderio è il Nichilismo. Nelle opere postume degli anni '80 c'è il suo programma per il superamento del Nichilismo, che egli nomina così: « Vangelo degli Artisti »:

« L'arte e nient'altro che l'arte. Essa è la grande creatrice della forza di vivere, la grande seduttrice di vita, il grande stimolante per vivere. (...) Come si vede in questo libro il Pessimismo, o meglio, per parlare più chiaramente, il Nichilismo vale come verità. Ma la verità non vale come supremo criterio di valore. Ancor meno come potenza suprema ha volontà di parvenza, di illusione, di divenire, di cambiamento (di illusione obiettiva). Vale qui come più profonda, più origi-

^{20/2} Romanticismus: questa espressione costante non è un segno di forza, ma di carenza ».

²¹ F. Nietzsche: Umano, troppo umano. Adelphi. 1967. II° vol. Pag. 9-10.

naria, più metafisica della volontà di verità. (...) Questo libro è in tal modo addirittura antipessimistico: nel senso cioè che esso insegna qualcosa che è più forte del pessimismo, che è « più divino » della verità: l'arte... che l'arte ha più valore della verità. Nella prefazione con la quale R. Wagner viene come invitato ad un colloquio si presenta questa professione di fede, questo Vangelo d'Artisti: l'Arte come il compito vero e proprio della vita, l'arte come la sua attività metafisica ».²²

L'incubo moderno del Nulla.

Da quando nel Romanticismo il tappeto variopinto del credere poetico e filosofico divenne logoro, da quando le idee e gli ideali coagulanti in immagini andarono sfumando e i fili divennero visibili, lentamente lo sguardo ragionevole si rese conto: dietro le fila non c'è il Che fare? Invece di superare l'Idealismo curato e variato dall'Antichità assieme al suo Dualismo che lo condizionava, cioè invece di disimpegnarsi da esso, il superamento del Nichilismo iniziò tramite un'esorcizzazione permanente del Nulla — e allora apparvero gli spettri e si aggirano fino a questo momento nelle carceri dei « solidi castelli » del nostro credere.

La coscienza, unitaria nella fede, è da allora scissa e l'incubo schizofrenico del Nulla sta al di sopra della realtà e porta alla luce immagini, proteggendosi con le quali la paura di persecuzione cambia per opporsi ai fantasmi di una cattiva eternità: allora viene esercitato come esempio un esorcismo semi-religioso, una espulsione di cattivi spiriti organizzata in nome del popolo o della razza alla maniera di un pogrom, poiché noi esorcizzavamo, in nome di un'umanità intatta, l'immagine nemica vicina quasi come uno spettro...

Ma il Libro della Storia, non è una Storia dei Miti, non è una mitologia « moderna » della quotidianità filosofica o estetica, per il quale scopo nonostante un avvertimento ritardato, ancora viene usata tramite l'esperienza mitizzata del naufragio; il naufragio è meno di un mito, è semplicemente un fatto storico, ma in questo molto più che un mito: una catastrofe causata all'interno della storia umana — ma prescindiamo dalla grande storia, atteniamoci piuttosto, come è nostro dovere professionale, alle piccole storie: che cosa

²² F. Nietzsche: Frammenti postumi 1888-89. Adelphi. III° tomo VIII° vol. Pag. 309-312.

è dunque — per dirla con Walther Rehm — la « moderna dimensione »²³ del Nichilismo, nel quale si schiude l'essenza umana del nostro secolo? Se il Nichilismo deve fare le spese come sinonimo per ogni scetticismo storico e ogni crisi dogmatica, la « moderna dimensione » diventa pettegolezzo alla moda. Gilgamesch, Hiob e Kohelet non sono anticipazioni, nè hanno bisogno di ripristinazioni temporanee di un Nichilismo presunto; nel prendersela con Dio essi si trovano in un mondo sì dolorosamente sofferto, ma tuttavia obiettivamente valido e il loro dubbio è circondato da un credere obiettivo; la predica barocca della vanitas mundi si trova nello stesso modo su una base dogmatica sicura, ortodossa, obiettiva.

De profundis gridavano già i salmisti duemila anni e mezzo fa, ma gridavano verso un Dio in alto, quasi ogni poeta gridò da allora De profundis una volta, ma essi tutti gridavano verso un Dio in alto; gridare de profundis quando Dio in alto è morto, suona come una cinica perversione della fede, tanto più che i poeti stessi preferiscono tacere del tutto, ma si ritrovano con il loro balbettio in una antologia dal titolo « De profundis ». Molti poeti della generazione rimasta dopo la seconda guerra mondiale sono completamente ammutoliti nonostante gli altisonanti titoli di tali antologie. Il fatto li onora certamente, ma gli spiriti esorcizzati si sono arruolati nella ben nota schiera. Come esempio una poesia di Karl Wilhelm Eigenbrodt:

« Dietro la parete
busso con la mia mano
perché lui senta
perché sia disturbato
busso alla parete.
E aspetto ansioso
se lui indignato
si lagna
con una voce,
che mi è nota.
Il mio bussare rimbomba
in accordo,

²³ Walther Rehm: Experimentum medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski; prima in: Jb. d. Freien dt. Hochstifts 1940; più tardi nella raccolta: Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19 Jahrhunderts. München 1947. Pag. 240.

che tutto intorno l'eco
risuona.

Ma dietro la parete c'è uno spazio vuoto.
Se ad essa qualcuno si appoggia
essa sparisce.²⁴

La poesia è certamente fin troppo semplice, ma lascia comunque una sua impressione riflessiva. Si chiarisce così che il Nulla non è affatto un Nulla, ma piuttosto una prigione, una cella, ben chiusa, che improvvisamente non esiste più, se ci si appoggia disperatamente alle sue pareti. La giovane generazione del dopoguerra conosceva la prigionia e le carceri, ma le fu vietata la possibilità della rassegnazione, fu condannata alla libertà.

Interrogare a questo punto la letteratura dell'assurdo è tanto ovvio quanto superfluo, essa ha risposto a sufficienza; e occuparsi di nomi come Sartre, Ionesco, Camus o Hildesheimer, non è più necessario, poiché essi sono soltanto il nucleo di cristallizzazione del vecchio fenomeno, che si riscontra in modo fantasma non solo in essi ma dappertutto e proprio l'assurdo scambia volentieri il centro con la periferia e ancora più sorprendentemente anche stando in periferia ci si trova in pieno centro.

Lo sappiamo da molto tempo: l'assurdo è espressione del Nulla, l'assurdità è espressione del Nichilismo, espressione però non come manifestazione di un Nulla metafisico ma del nulla nella sua propria coscienza. Condannato alla libertà, il bambino dei tempi moderni sta davanti al mare del Nulla con la conchiglia vuota e si meraviglia della grande risonanza nel cavo della sua mano.

Il bambino si è facilmente riferito a grandi modelli di identificazione, poiché egli è un buon scolaro della storia della civiltà; i nomi si conoscono: Sisifo, Cristoforo, Oreste ecc.

Le immagini di difesa, che la fantasia febbricitante fa uscire fuori, sono quasi relitti di oceani nebbiosi, che l'animo non si fida di percorrere — ne risulterebbe che dietro la nebbia ci sono di nuovo coste sicure; il Nulla è dunque un sogno assurdo, un incubo, che pure ha così tanta realtà come l'angoscia nel sogno, ed una realtà terribile; si trat-

terebbe dunque di risvegliarsi, per stabilire, che ci si trova ancora del tutto saldi sulla sicura terraferma.

La costa sicura non è pertanto così lontana; ma si è sempre indotti a cercare al di là dell'orizzonte.

L'ultima strofa della poesia a 6 strofe di Ingeborg Bachmann con l'indicativo titolo « Che cosa è vero » suona così:

« Tu sei attaccato al mondo; gravato di catene, ma ciò che è vero imprime crepe nella parete.

Tu vegli e vedi nel buio che tutto sia secondo il dovuto, rivolto verso un esito sconosciuto ».²⁵

La poesia traduce in immagine la scissione tra ciò « che è vero », tra la verità riposta e la realtà evidente, rinnovata in modo semplice, quasi ingenuo. Ma la verità come sostanza irrazionale-ontologica da capire, è seducentemente ingannevole, poiché dalla prospettiva del buio castello appare come un Fuori, un di là o addirittura un Lassù, come un Essere nella luce oppure un lucente Essere. Il Castello non è affatto senza « uscita », ma questa è per lo meno sconosciuta e all'uomo non resta che vedere in questo suo « buio secondo il dovuto », dove appunto resta aperto che cosa si deve intendere sotto il termine « diritto ». Certamente: non si intende un diritto positivo, non un'offerta positiva, ma un compito. Riempire la categoria formale di contenuto e farne uso non è soltanto un rischio ma anche una tentazione dell'individualità soggettiva; il rischio non si differenzia in nessun modo dagli altri postulati, che non solo legittimano il forzato adempimento di ciò « che è vero », ma sanzionano e determinano didatticamente: « Ciò che deve essere vero ». Ethos e prassi diventano avventure private, che restano private anche dopo, quando si spacciano per crociate di verità; l'esonero sfuggito dalla responsabilità sociale viene necessariamente compensato da un (qualunque) surrogato particolare che è tanto più seducente in quanto si pone al sicuro da un'aurea metafisica o ontologica.

L'ironia di Th. Mann è piacevole, perché nella sua lisciva il nulla si cristallizza come pettegolezzo intellettuale; e il Nichilismo, il disperato agnosticismo e lo scetticismo gnosologico dell'antichità, si evidenzia nel pettegolezzo di intelligenza epigonale come un libertinaggio che si inebria

²⁴ *Dall'antologia: « De Profundis »*, Monaco 1946. Pag. 43. Eigenbrodt è del 1921. (A cura del traduttore).

²⁵ *I. Bachmann: Anrufung des Grossen Bären*. FFm. 1957. Pag. 50. (A cura del traduttore).

del gioco di parole con il Nulla, per il quale la domanda sul valore e sul senso della vita diventa un narcotico: il mondo che sta sospeso sul Nulla, il mondo minacciato dal Nulla, il mondo stigmatizzato dal Nulla – vale la pena di cercarlo e amarlo, non ne siamo innamorati, come è sempre bella anche la sua apparenza, Nulla nel vero senso della parola? Vale la pena di sopportare con il piacere del mondo il peso del Nulla, di tollerare, con il piacere dell'Avventura, sul mare del Mondo, il peso della paura davanti all'abisso del Nulla?

Th. Mann scopre nel gioco apparentemente dissimulato dell'ironia la serietà del tema; prima della 1ª guerra mondiale aveva iniziato il suo racconto sul Capitano d'industria Felix Krull, ma solo dopo la 2ª guerra mondiale pubblicò il romanzo; è diventata famosissima fra tutte la scena del vagone-ristorante recitata volentieri dallo stesso poeta: un professore piuttosto anziano, un degno rappresentante del tempo dell'Alta borghesia scodella di fronte ad un presunto Marchese di Venosta in un tono familiare e ragionevolmente cattedratico questa raffinata domanda, con eccessiva consapevolezza, come un pensiero rassegnato e risponde con patetico gesto:

« Tutto questo vorticare e rotearsi attorno, questo conglomerarsi di nebbie e di corpi, questo bruciare, fiammeggiare, raffreddarsi, scoppiare, precipitare, polverizzarsi ed inseguirsi, che è generato dal Nulla e risuscita il Nulla, il quale forse avrebbe meglio dovuto rimanere nel sonno e che di un nuovo sonno è in attesa ».²⁶

Ma un professore invecchiato sa ovviamente sentirsi obbligato a moderare la sua affermazione pessimistica di fronte ad un giovane Marchese amante della vita, se non addirittura ad annullarla, correggendola come segue:

« Non tutto l'intero essere cosmico è pervaso di transitorietà: eterno, inanimato, indegno perciò di simpatia, è soltanto il Nulla, dal quale l'essere fu tratto per la sua gioia e la sua pena ».²⁷

Da un professore piuttosto anziano, che documenta con questa dichiarazione la moderna forma borghese del vecchio dualismo, si dovrebbe poter supporre, che egli sa ciò che

²⁶ Th. Mann: Felix Krull. Mondadori 1978. Pag. 250.

²⁷ Ibidem. Pag. 252.

dice, quando esorcizza il fantasma invisibile del Nichilismo occidentale; ma il suo saluto alla sera tardi suona un cinico superamento del Nichilismo occidentale: « Buona notte ». L'ironia di Th. Mann è il superamento del superamento.

Un altro esempio:

Parlare di « robaccia nichilista »²⁸ e con ciò liquidare la letteratura volgare non dice nulla né sulla letteratura volgare né sul Nichilismo. Il concetto « nichilista » funge qui soltanto da etichetta diffamante e non è niente altro che un epiteto peggiorativo e un vocabolo utilizzato in funzione di apologia della propria sacrosanta positività estetica.

Il Nichilismo, apparentemente espulso dagli illustri padiglioni dell'arte, rientra dalla porta posteriore, del personale di servizio, e la fede disperante, che quia absurdum si afferma, civetta settariamente credulona con la miscredenza e amoreggia spudoratamente con il fantasma del Nulla.

Un autore per esempio come Friedrich Dürrenmatt non scrive solo drammi che hanno guadagnato importanza letteraria nel mondo, ma anche romanzi gialli, che sono rimasti provinciali; ma sulle valli della sua Svizzera torreggiano le cime dei monti e garantiscono una impensata lontananza.

Un giallo ha un titolo volutamente grossolano, ma di sicuro effetto: « Il giudice e il suo boia ». Il personaggio principale non sta però davanti, in prima pagina, ma agisce sullo sfondo: il rappresentante del mondo criminale non è affatto il criminale, egli ricorda così il gigante dei pensatori di Dostoevski, Ivan Karamazov, la cui frase « Se Dio non esiste, tutto è permesso » viene messa in atto dal suo fratellastro epilettico; un Ivan non è mai l'assassino ma soltanto un debole come Smerdjakov. Ivan però, che qui si chiama Gastmann, è naturalmente sempre sospetto di legittimare sia i delitti degli epilettici con complessi di inferiorità oppure i delitti dei patologi con megalomania, sia i delitti dei bambini, anarchici o criminali, del vizio mentale o della leggerezza. « Gastmann può o non può entrare in linea di conto come autore del delitto? » chiede il commissario; e la risposta che ottiene, gliela dà uno scrittore in modo significativo:

« Quello che di lui mi affascina non è tanto la sua cucina, anche se io non mi entusiasmo facilmente per qualcosa d'altro, quanto il fatto che esista un vero nichilista. E' sempre una cosa affascinante imbat-

²⁸ Gershon Legmann: Ein Exkurs über Science-Fiction. In: Nibelungen 5. 1968.

tersi in un concetto trasformato in realtà... Se io lo giudico come lo giudico è perché egli fa il bene così, obbedendo ad una luna momentanea, per capriccio, come del resto il male di cui lo credo capace. Non farà mai il male per raggiungere qualcosa, come gli altri, per guadagnare denaro, per conquistare una donna oppure per giungere ad una posizione di potenza, lo farà soltanto così, senza senso, perché in lui sono sempre possibili due cose: il bene e il male. È il caso che decide... In lui il male non è l'espressione di una filosofia, o di un impulso, bensì della sua libertà: della libertà del Nulla». ²⁹

Basta con gli esempi, essi potrebbero sommarsi fino a diventare senza fatica un libro, una biblioteca; e si dovrebbe anche fare, e chiamare i fantasmi per nome e non avere paura delle ombre che si aggirano a mezzanotte. Si ammetterebbe: sono le ombre che noi stessi gettiamo.

Ma ancora una parola, precisa: una domanda ai giovani: non ridono dell'isteria postromantica dei vecchi?

Il gesto di opposizione della protesta della giovane generazione contro quella più vecchia non è un fenomeno unico, ma un avvenimento che si ripete sempre da secoli o millenni, nella storia. L'eterogeneità straordinaria alla quale, a dire il vero, si presta attenzione, consiste nel fatto che la giovane generazione è trasportata da un pathos social-umano e da un doloroso desiderio di rapporti sociali collettivi, da una nostalgia di amicizia comunitaria o accomunante, che dal Romanticismo però è stato l'indizio per la dolorosa esperienza dell'isolamento e della solitudine nel mezzo di una società della prosperità, supersatura, che sgiazza smodatamente nei beni di consumo sia materiali che ideali. La giovane generazione sa con esattezza: questa società che muta con le facciate della pubblicità per i suoi beni di consumo, è dietro le quinte abbandonata nelle sue tenebre, abbandonata e senza meta nel suo In nessun luogo e Verso nessun luogo privi d'orizzonte.

Quasi esemplare la canzone dei Beatles con il significativo titolo « L'uomo inesistente ».

- 1) Lui è veramente un uomo inesistente
Sta nel suo paese inesistente
fa tutti i suoi progetti inesistenti per nessuno
- 2) Non ha un punto di vista
Non sa dove sta andando

²⁹ F. Dürrenmatt: Il giudice e il suo boia in Giochi particolari. Feltrinelli. 1963. Pag. 231-233.

Non è un qualcosa come me e te.

- 3) Uomo inesistente, per favore ascolta, tu non sai che cosa stai perdendo.
Uomo inesistente, il mondo è ai tuoi ordini.
- 4) Lui è tanto cieco quanto può esserlo
Vede solo ciò che vuol vedere
Uomo inesistente non mi può vedere affatto
- 5) Uomo inesistente, non preoccuparti
cogli il tuo momento giusto, non affrettarti
abbandona tutto finché qualcun altro ti darà una mano.

Si ricomincia con:

Non ha un punto di vista
ecc. fino a « il mondo è ai tuoi ordini »

Poi di nuovo la 1ª strofa ripetendo 3 volte
« fa tutti i suoi piani inesistenti per nessuno ». ³⁰

Ci si pone la domanda: ciò che si semina si raccoglie?

La domanda è troppo semplice, poiché le canzoni dei giovani sono solo l'eco dei vecchi; e per quanto riguarda proprio la letteratura giovanile, gli scrittori sono del tutto in linea con l'antica tradizione ovvero con la tradizione dei vecchi.

Come esempio un moderno romanzo giovanile. Titolo: « La storia infinita ». ³¹

Un giovane, Balthasar Bux, leggendo è in viaggio verso Fantasie. Nel paese della fantasia però è tutto meraviglioso, là regna nella torre d'avorio l'imperatrice Infante, la sovrana dagli occhi d'oro dei desideri; il bambino della luna, ma l'amabile bambina è malata, e anche il suo paese è malaticcio. Poiché Fantasie cade nell'« Annullamento » nel « Nulla », il « Nulla » è come un risucchio e inghiotte boschi, monti e tutte le creature. Più tardi si conosce il motivo: tutte le creature di Fantasie sono violentemente risucchiate e trasformate nel mondo reale in bugie: « tutte le bugie erano una volta creature di Fantasie... e hanno perso la loro vera natura », ³² svela l'imperatrice bambina malata al giovane lettore.

Fantasie è infinita, ma lo stato d'animo di quel posto è

³⁰ A cura del traduttore.

³¹ Michael Ende: Die unendliche Geschichte. Sttg. Thienemanns. Vlg. 1979. (A cura del traduttore).

³² Ibidem. Pag. 168.

« infinitamente triste »³³ perché – e viene ripetuto instancabilmente – « l'annullamento » attraverso il « Nulla » minaccia Fantasia. Le variazioni sull' « Annientamento » e sul « Nulla » sono così numerose,³⁴ che non solo lo si deve credere ma di fatto induce ad essere penserosi, poiché il simbolismo ovvero l'allegria non è più da non vedere, la fantasia smette perciò di esistere, perché gli uomini non sanno più avere a che fare con la fantasia.

Il Nichilismo del nostro presente senza fantasia diventa palese e, allo stesso tempo, naturalmente con ciò, la ormai famosa domanda o frase riguardante il suo superamento! L'antiquario Karl Konrad Koreander sa la risposta, poiché egli conosce la forza della fantasia di Bastian Balthasar Bux.

« Ci sono uomini, che non possono mai andare a Fantasia, disse il signor Koreander », e ci sono uomini, che lo possono, ma restano per sempre là. E poi ancora ce ne sono alcuni, che vanno a Fantasia e ritornano indietro così come te. E questi guariscono entrambi i mondi ».³⁵

È così semplice!

La fantasia è il superamento del Nichilismo? Si vorrebbe essere d'accordo, se non si vedesse che la fantasia cresce smodatamente fino a diventare fantastico, che attira con artigli di liana nella foresta vergine della sua assurdità, e là non salva nessuna fede verso l'Imperatrice Bambina.

Un tema romantico come fiaba moderna? Certo: nel romanticismo si scopre la fiaba, ma si conosce anche l'orrore del Nulla e l'orrore per il Nulla; e la fantasia romantica non abusa mai della fiaba per tessere poetici ponti sospesi sull'abisso del Nulla, al contrario: per Jean Paul, il contemporaneo mordace e Collega-Poeta, che considera con la dovuta lode le figure di Novalis, il poeta troppo fantastico è « parente collaterale e affine di poetici nichilisti », che « deve parlare con disprezzo davanti all'imitazione della natura e dipinge l'etere nell'etere con l'etere ».³⁶

Se lo spreco di energie stilistiche e il variopinto Nulla del contenuto sono espressione del nostro tempo, allora il libro rispecchia difatto, in quanto esempio triviale dell'arte

narrativa contemporanea, il nichilismo attuale. Ma il libro agisce come una droga verso il superamento del Nichilismo, e dovrebbe meravigliare, se non fosse di facile smercio, tanto più che è già decorato con alcuni premi per opere giovanili. La fantasia, infettata dal Nulla, soccombe alla propria escrescenza; detto in altro modo: il fantasma del Nichilismo fantastico è diventato un pericoloso gioco per bambini – costruito per divertimento e venduto con profitto dai vecchi.

Ancora una volta: superamento del Nichilismo?

Nichilismo – il suo presupposto è sempre un vuoto, il totale svuotamento di una totale pienezza, la perdita del summum bonum, del bene supremo. Il Nichilismo non è solo possibile là dove precedeva la fede, una fede nella quale il nulla è seminato come fede nella creazione ex nihilo, che viene imitata con ossessionante nevrosi dal pensiero creativo e dalla creazione poetica che ha origine dal Nulla. La creazione che ha origine dal Nulla – ancora intesa nella tradizione dell'antico testamento come ordine del Chaos (!) – era diventata nel passare attraverso la filosofia ellenistica il nucleo dogmatico del nuovo testamento; il Nulla rimase, nella cornice di questa tradizione, anche in seguito lo sfondo naturale e il sostrato, sul quale si organizzava l'ordine del Mondo, sul quale il mondo galleggia quasi come un' « isola nell'oceano. »

L'immagine scoperta nel Romanticismo del mondo come una « piccola isola sull'oceano senza fondo » è estremamente d'aiuto per la comprensione dell'impegno che si mette per il superamento del Nichilismo, perché nella domanda, che si impone con l'immagine retoricamente, c'è la risposta: si vuole forse riempire di terra l'infinito mare con la sabbia della piccola isola? Diventa evidente: il superamento è una grande illusione.

Heidegger nella sua interpretazione di Nietzsche, che dura nei decenni, ha afferrato subito il nesso di conoscenza e superamento del Nichilismo:

« Il termine nichilismo resta pertanto ambiguo rispetto agli estremi, a doppio senso, visto che esso indica sia la semplice perdita di

³³ Ibidem. Pag. 105.

³⁴ Ibidem. In molti luoghi.

³⁵ Ibidem. Pag. 426.

³⁶ *Vorschule der Ästhetik*: Ausg. Berend. Pag. 22 e seg. (A cura del traduttore).

ogni valore da parte dei precedenti supremi valori, sia l'incondizionalità del movimento opposto».³⁷

Il « pazzo uomo » di Nietzsche dalla « Gaia Scienza » diventa figura simbolo con la sua domanda: non vaghiamo noi attraverso un infinito Nulla?³⁸ La domanda dell'uomo pazzo vale per coloro che non credono più in Dio, ma vale anche come invito alla riflessione sulla propria situazione e, contemporaneamente a ciò, come appello per il superamento del Nichilismo.

La formulazione della domanda di Heidegger, proveniente dalla tradizione, si può giustificare con il proclamato auto-oblio della filosofia. Ma alla fine di una guerra, che è terminata con catastrofi mondiali come nella metà del nostro secolo, tali ripetizioni ed esorcismi di una gerarchia della soggettività ontologica sono sorprendenti, poiché ripetono la battaglia concorrenziale ancora e sempre, propagata con le armi, su un piano sublime.

L'esorcismo permanente del Nichilismo può essere valutato come indizio per l'insicurezza latente del pensiero ontologico e della fede filosofica, che per lungo tempo tirò fuori le proprie forze e le logorò nella lotta per la vittoria creativa del nulla e nel tentativo dell'eroico superamento del Nulla.

L'idealismo occidentale però in quanto soggettivismo e idealismo staccato e lasciato libero, absolutus, è nella realtà nichilismo.

L'idealismo, che nella tradizione cristiana imita il dogma, che si delinea creativamente contro un Nulla presumibilmente ontologico, si impone in verità morente contro la malattia del Nulla che, latente, è contenuta in ogni suo atto creativo e in tutte le sue istituzioni come lo Stato, la Chiesa, la Gerarchia degli impiegati e dei preti ecc. Il nichilismo è superabile, se con lui viene superato l'Idealismo.

Con la consapevolezza però di una sua origine storica, il suo pericolo forse potrebbe essere scongiurato — se viene risolto l'indovinello della sfinge, lei precipita nell'abisso. Questa consapevolezza obbliga tanto più a riflettere le condizioni storiche a distanza, in quanto con ciò si unisce la possibilità di uscire dalla prigionia della visione del mondo della coscienza.

³⁷ M. Heidegger: La sentenza di Nietzsche « Dio è morto » in *Sentieri interrotti*. Nuova Italia. 1968. Pag. 205.

³⁸ A cura del traduttore.

La « Dialettica Negativa »³⁹ di Adorno contiene nella terza parte il capitolo « Meditazioni sulla Metafisica ». Se sotto questo titolo appare un paragrafo sul Nichilismo, allora è già indicato il rapporto complementare con la Metafisica: Il nichilismo è la negazione della tradizione, pervertita a orribile prassi:

« La capacità alla metafisica è paralizzata perché ciò che è successo ha mandato a pezzi la base dell'unificabilità del pensiero speculativo metafisico con l'esperienza ».⁴⁰ Nichilismo è perciò quell'atteggiamento, che « si rifiuta di succedere nell'eredità occidentale della positività e non attribuisce nessun senso all'esistente ».⁴¹

Ma per questo nichilismo ha valore tra l'altro lo sdegno dei difensori dell'esistente, che da parte loro tentano di ricavare ancora un senso alla morte, di cui anche loro sono colpevoli, di milioni di individui; nichilisti sono propriamente coloro « che contrappongono al nichilismo le loro positività sempre più rancide, e tramite queste congiurano con tutta la volgarità esistente e infine con il principio stesso di distruzione ».⁴²

La comprensione di Adorno del Nichilismo si può interpretare come segue:

Il Nichilismo non è ciò che determina in modo causale-genetico gli eccessi isterici della coscienza, ma il timore della sua ombra fantasma li provoca e mentre la coscienza neutrale si converte a coscienza confessionale, la sua disparata apologia diventa necessariamente una polemica offensiva interpretata come strategia preventiva; il cosiddetto superamento del Nichilismo tramite nuovi valori stabiliti e con la proclamazione di un comportamento eroico diventa la vittoria sui giganti fantasma, per cui si può parlare di felicità, se i giganti non sono le pale di mulini a vento.

Adorno difende con diritto ciò che viene ingiuriosamente indicato come Nichilismo, contro il vero Nichilismo di un mondo che ha tollerato Auschwitz e ne ricava ancora un senso. Un tale Nichilismo non può essere « superato », perché il superamento avverrebbe sempre solo in quella « sfera linguistica subalterna », in quell'ambito di pensiero, in cui esso rimarrebbe prigioniero perpetuandone il disastro:

³⁹ Th. Adorno: *Dialettica Negativa*. Einaudi. 1970.

⁴⁰ *Ibidem*. Pag. 327.

⁴¹ *Ibidem*. Pag. 343.

⁴² *Ibidem*. Pag. 344-345.

« Superamenti, anche quelli del nichilismo compreso quello nietzscheano e che fornì slogan ai fascisti pur essendo cose diverse, sono sempre peggiori di ciò che viene superato ».⁴³

Anziché il superamento apparente dovrebbe svilupparsi una coscienza che si rifiuti per principio alle « Positività ».

« Alla domanda, se egli sia un nichilista, un uomo pensante dovrebbe ben rispondere con verità; troppo poco, forse per freddezza, perché ha troppo poca simpatia con ciò che soffre ».⁴⁴

Un invito all'anarchia militante? Al contrario! L'esorcizzazione dei fantasmi dovrebbe essere rischiesta con coraggio ma non da apprendisti stregoni, ma dai loro maestri. Gli apprendisti di Sais sono riservati e persino un assistente di Wagner ha, a ragione, paura: « Non invocare la schiera ben nota »!

Il luogo di residenza per i fantasmi è sempre il soggetto e, spaventato e spinto dai fantasmi del Nulla, il soggetto impaurito diventa coraggioso come il bambino che zuffa nel bosco, ancora di più: diventa spavaldo, avido e pericoloso, poiché nell'illusione autistica sottomette tutti gli altri soggetti e li rende oggetti.

Soprattutto: per il soggetto megalomane il mondo oggettivo diventa una cassetta architettonica per giocare, e per lo stile architettonico terribilmente sbagliato nel gioco la distruzione è immanente.

Sarebbe adatta al soggetto la rassegnazione, il ripiegamento nella rinuncia e nella modestia; potrebbe provvedere alla umanità sociale o alla socialità umanitaria sulla sua « isola nell'oceano », che trascina nell'Universo e non nel Nulla. Non potrebbe esaltarsi per un Nulla ontologico, ma potrebbe trasformare il vocabolo in una particella di negazione, egli direbbe: NO.

Appendice: La libertà della Scienza nella giungla della civilizzazione.

Il soggetto creativo si era sfogato completamente, ma ciò sfruttava la possibilità sull'orlo dell'auto-annientamento?

⁴³ Ibidem. Pag. 344.

⁴⁴ Ibidem. Pag. 344.

« 1945: Rovine, dove si guardava, dove si andava. Risultato finale, dopo essersi avviati ad insegnare all'intero mondo ad avere paura. Dietro questa dimostrazione millantatrice di potenza, si era nascosto un profondo dubbio nel proprio valore, nel coraggio — dopo il fallimento della gloria del Reich, nella grande disoccupazione (...) »

La rottura della tradizione è quasi assoluta. Le abitudini della vita della città sono così violentemente mutate attraverso le spinte dello sviluppo industriale, come la struttura funzionale « vecchia città » poté essere distrutta con l'aiuto della tecnica delle armi, fabbricate industrialmente. Socialmente e materialmente rimase appena una pietra sull'altare.

E quando di nuovo furono poste pietre una sull'altra ciò avvenne senza l'energia per darsi un nuovo stile, non si trovò nessuna via per sganciarsi da uno stile consolidato, giocato fino alla fine. L'estremo stato di necessità dei sopravvissuti ad una catastrofe non presagita sembrò scusare ogni mancanza di cultura ».⁴⁵

La creatività soggettiva generò rovine, dalle quali non crebbe nessuna vita; e come avrebbe anche potuto, poiché dove avesse anche costruito, si sarebbe circondata di costruzioni di cartone, di pareti tappezzate di manifesti.

L'homo faber, in fin di vita, di Max Frisch ammette:

« Ciò che l'America ha da offrire: comfort, il migliore impianto del mondo, ready for use, il mondo come un vuoto americanizzato, dovunque arrivano tutto diventa highway, il mondo come muri tappezzati di manifesti ai lati della strada, le loro città che non sono città, illuminazione, la mattina dopo si vedono le impalcature nude, frenesie infantili, reclame dell'ottimismo come arazzo al neon per nascondere la notte e la morte ».⁴⁶

Ma non parliamo delle città, chiediamo delle Università, poiché là il soggetto onnipotente ha dimora e sedi di produzione.

Nel « Faust » di Goethe un giovane scolaro si esprime, come è noto, in presenza del presunto Professor Faust riguardo alla prima impressione avuta all'Università:

« Fra queste mura, sotto queste arcate,
non mi piace affatto.
E' proprio uno spazio limitato,
non si vede nulla di verde, non una pianta,

⁴⁵ Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Ffm. 1972. Pag. 61. (Ed. Suhrk. 123).

⁴⁶ M. Frisch. Homo Faber. Feltrinelli. 1966. Pag. 249.

e, nelle aule, sui banchi,
mi vanno via vista, udito e pensieri».⁴⁷

Lo scolaro di Goethe esprime esperienze studentesche, che egli veramente non può proprio aver fatto; ma arriva alla sua prima riunione, soltanto partendo dalla sua prima impressione distingue banchi e aule; ma l'esperienza è presa in prestito dal suo autore, che comunque ha trascorso una sufficiente quantità di semestri alle Università di Lipsia e Strasburgo. Negli spazi universitari già allora dunque « non piaceva affatto » agli studenti e invece di essere di gioventù essi erano barriere per « vista, udito e pensieri » – già allora, si potrebbe dire con una pacata allusione alle molto ingiuriate università moderne. Ma si potrebbe anche al contrario argomentare: se già allora agli studenti nei loro spazi « non piaceva affatto » – che cosa dovrebbero dire oggi, giacché si sono abbandonate le loro università sorte dagli antichi conventi, giacché si sono comunque spianati definitivamente i giardini dei conventi forniti di verde e appiattiti a superficiali verdi tappeti da palcoscenico, che è proibito calpestare e sui quali si muovono veloci, nelle azzurre giornate estive, le tosatrici d'erba dai pesanti motori, convertiti da colonne d'auto in parcheggi di cemento?!

Le aule dei conventi permettevano comunque uno sguardo dalla finestra su giardini e paesaggio, mentre nelle aule universitarie di oggi non ci sono più neppure le finestre; esse mancano certamente per buoni motivi, ma con il rumore della strada tengono lontana anche la luce e impediscono lo sguardo nella libertà, cosa di cui forse non vale la pena. Le odierne aule universitarie sono simili a sotterranee catacombe, nelle quali lo spirito si è ritirato in fuga dalla persecuzione da parte dei potenti della società industriale. Ma proprio nelle catacombe le pareti erano ravvivate da affreschi e pitture, mentre le pareti delle aule illuminate artificialmente sono nude e spaventano l'osservatore con il loro inquietante vuoto. Negli atri e nei corridoi semibui c'è, spettrale, una tremula luce al neon e anima la lunghezza vuota e noiosa con pilastri e indicatori stradali. Per dove? E dietro le quinte? Là è il soggetto scientifico in sé stesso e matura il suo effetto: trasforma le università in macchine-studio, apparsi da insegnamento, istituti di apprendimento, una volta

erano seminari nel vero senso della parola – centri di raccolta e di cultura dello spirito – oggi il loro nome è una cinica reminiscenza del loro compito, un tempo pieno di significato, e nella superbia del progresso dello spirito si mischia la sua vergogna per lo svuotamento del senso molteplice ad uno scopo limitato. La limitatezza dello scopo è certamente la sua grandezza, ma chi procura lo scopo? Lo scienziato? Lo scienziato in quanto soggetto ha un tempo generato un mostriciattolo, di cui egli è in balia: il fantasma del Nulla.

L'università è all'esterno come all'interno espressione per la libertà della scienza, ma è la libertà di un soggetto scientifico, che da molto tempo è diretto dalle sue creazioni spettrali. L'architettura universitaria è, come l'Architettura di tutte le epoche, uno specchio fedele per lo spirito del tempo, più precisamente: per lo spirito del momento di volta in volta contemporaneo – in quanto già il ricorso allo spirito non è un gesto deplorabile, all'antica. Lo spirito all'antica è sostituito da una coscienza moderna – la coscienza paradossalmente però non è consapevole, che la sua paura negli spazi vuoti è la proiezione del suo vuoto creativo, che la sua noia nei corridoi e nelle aule senza immagini degli istituti di cultura è espressione del vuoto senza immagini, sulla strada della sua società industriale da lei costruita.

Nell'architettura dell'università di oggi si aggira l'*horror vacui* – ma l'espressione produce di nuovo un effetto all'antica e ricorda di nuovo fantasmi, ma poiché la coscienza scientifica dice di non temere i fantasmi, dobbiamo dirlo in un altro modo: l'architettura universitaria è espressione di un coraggio e di una spavalderia scientifica, che con il calcestruzzo e il cemento si è barricata dal rumore della sua civilizzazione in modo enfatico, espressione di quella spavalderia che fischiando allontana da sé la paura di essere solo nella giungla delle sue grandi città; la paura del nulla costringe alla fuga in avanti, l'*horror vacui* diventa *terror vacui*, terrore come legittima difesa contro l'attacco di una società dei rumori, che assale da tutte le parti.

Di fatto: *Le croissant devient excroissant*⁴⁸ – la crescita diventa eccesso anormale; e l'uomo, una volta orgoglioso della sua onnipotenza creativa, è diventato schiavo della im-

⁴⁷ J.W. Goethe. Faust e Urfaust. Feltrinelli. 1980. II vol. Pag. 93.

⁴⁸ Devo a Jean Baudrillard la formulazione, che è pregnante per la segna-
tura dell'epoca e del progresso.

tenza, la sua traboccante salute era agonia. Le montagne - castelli delle università di cemento e vetro rispecchiano con la loro imponente architettura un fenomeno estremamente paradossale: da un lato si oggettivizza in ciò una coscienza soggettiva, che si serve della tecnica materiale e di ciò si inebria; la vittoria sulla tecnica è però una vittoria di Pirro, poiché in essa ha esaurito tutte le forze e non può più servirsi della vittoria.

Il trionfo si volge nel suo contrario: il soggetto vittorioso si barrica in una fortezza come in una prigione.

La vittoria sugli oggetti si rivela come sconfitta, perché il suo potere reso autonomo, svincolato, si sfoga al di fuori del dominio di una coscienza direttiva; non incitati da progetti di una scienza nascosta dietro robusti muri di cemento, i fantasmi hanno ora un margine illimitato e si muovono veloci nel nulla, creato un tempo dall'onnipotente soggetto. Gli archi di cemento e vetro sono come cittadelle del soggetto fuggiasco e impotente, e contemporaneamente sono espressione della disperazione per un nichilismo spettrale che si estende dentro e fuori le mura.

Traduzione di Cinzia Calcagnile.

Intervento

WOLFGANG KAEMPFER

Dovremmo guardarci bene dalle reificazioni. Il nichilismo non è qualcosa di concreto che si può prendere e portare a casa. Naturalmente un convegno sui « Problemi del Nichilismo » non può non contribuire alla sua reificazione, un fenomeno che ha ben note cause storiche. Alla fine di un processo evolutivo che abbraccia più di duemila anni, Heidegger interpreta l'intera metafisica occidentale come *nichilismo*. Allo stesso tempo però questo termine stava e continua ad indicare un'esperienza storica. Fetscher parlava del soggetto dell'epoca moderna come di un'istanza che domina la natura e l'uomo, per la quale gli oggetti sarebbero veramente disponibili (non sto citando letteralmente). Il soggetto viene presentato come puramente attivo, l'oggetto invece come qualcosa di puramente passivo. Quest'idea può essere anche ripresa in senso polemico. Tenzialmente il soggetto ha sempre fagocitato l'oggetto. Le categorie, questi modelli mentali del pensiero soggettivo vorrebbero consumare ogni esperienza, ogni « differenza » a priori. Ecco perché Hegel (nella sua critica al sistema fichtiano) chiama soggetto-oggetto questo oggetto letteralmente « annullato » dal soggetto. Generalizzando, si potrebbe quindi affermare che il mondo è diventato un predicato del soggetto. Tuttavia nemmeno questo rapporto andrebbe reificato. Esso sta ai rapporti reali come l'essenza ai fenomeni. Il rapporto reale soggetto-oggetto senz'altro non costituisce l'estremo di questa concezione di pensiero. Noi infatti continuiamo a vivere con gli oggetti. Questo pensiero però, per sua natura, ha per obiettivo la categorizzazione - pensiamo alle moderne inchieste a mezzo di questionari -, e quindi l'incorporazione del mondo-oggetto. Ciò nonostante, la sua essenza non è l'« essenza dei fenomeni », come voluto da una interpretazione fenomenologica, ma solo l'esistenza propria del pensare. Perciò anche la fenomenologia non poté che fallire:

la « Wesensschauung » (« contemplazione dell'essere ») di Husserl come l'« ontologia esistenziale » di Heidegger in « Essere e tempo ». Nel tentativo di derivare l'una cosa dall'altra si trovò nuovamente soltanto di fronte all'essenza del pensiero, che tuttavia Heidegger in seguito riuscì a penetrare.

La sede di questa essenza è l'Io. Già Fichte lo chiama *Io* e non *soggetto*. « Non accetto nulla all'infuori di me stesso » è stato il commento fatto da Fetscher all'« essenza » dell'Io contemporaneo.

Questa frase, tanto comune, banale all'apparenza, costituisce già lo sfondo del sistema fichtiano.

Vorrei fare una seconda considerazione polemica senza pretesa di originalità: questo pensiero cela in sé una tautologia.

La famosa affermazione di Wittgenstein, (che ancora una volta non cito letteralmente) che « solo le frasi tautologiche sono del tutto vere », può anche essere capovolta. La pretesa di verità del pensiero categoriale, già condivisa dal fenomenologo Husserl (che non ha mai contestato la « soggettività trascendentale ») trova il suo completo riscatto solo in frasi tautologiche. Cercando la verità questo pensiero non trova la verità, bensì solamente se stesso.

Vorrei ora esprimere alcune riflessioni da me fatte a partire dal convegno. È l'Io come centro del pensare che per principio non ammette più alcun oggetto « autonomo ». Per Christina von Braun è la donna a commisurarsi a questo « nulla ». Personalmente preferirei dire natura. Infatti l'Io, indubbiamente mascolino, non tende soltanto all'« annientamento » (Nietzsche) della natura della donna ma anche a quello della propria natura. Dal « paradiso » dell'uomo delineato dalla Signora von Braun non è solo la donna ad essere esclusa, ma anche la natura tout court. Infatti non solo la donna, ma la natura stessa nella sua totalità « ricorda la morte » – per citare le sue parole – e quindi turba il paradossale progetto dell'immortalità soggettiva nel « paradiso artificiale » dell'uomo. Presupposto del pensiero in entrambi i casi è sempre l'Io assoluto ed astratto, che ritorna, a mio parere, anche nell'intervento di Emma Moersch.

Infatti, con il mondo-oggetto anche lo stesso soggetto è privato della sua « potenza », del suo « potere ». Per se stesso il soggetto è ancora un oggetto, e senza oggetti si riduce, appunto, al nulla. È il punto astratto, come lo ha definito Fetscher, e corrisponde di fatto ad un suicidio, o meglio,

ad un'« autoescorporazione » – visto che è il corpo, appunto, ad essere « mortale ».

La negazione è una repressione incompleta, dice Emma Moersch. Anche questo è un modo di autoaffermarsi o meglio di « autodifesa » dell'Io (Heidegger). Le affermazioni dei malinconici citate dalla Signora Moersch sono prova di un « nichilismo » diventato ormai sintomo clinico. L'Io e il mondo sono pressoché letteralmente perduti.

« Le système nous annule », disse Baudrillard, ed anche nel « sistema » sociale in cui rientriamo ritorna ancora una volta a mio parere soltanto l'Io universalizzato e reificato che « sistematicamente » incorpora, fagocita tutti gli oggetti. Oggetti e soggetti diventano funzioni di un sistema la cui astrattezza non più « legittimabile » tradisce la sua provenienza storica dall'Io astratto, e in quanto tali devono « funzionare ».

« L'intelletto è abbagliato dalla sua stessa forza », diceva Perlini ricordando l'Io di Stirner che si deve « creare ogni giorno da solo ». Però la visione di uno « spazio vuoto senza orizzonte » può portare secondo lui all'« emanazione dell'inconscio » ed in quanto tale può significare anche liberazione. Zagari, parlando del romanzo di Novalis « Heinrich von Ofterdingen », ha fatto notare che il « Reale nemico » viene ridotto al piano della scacchiera assieme alla scacchiera stessa.

Mi si permetta, alla fine, di abbozzare un altro modello del rapporto Io/mondo. Onnipotente Io ed impotente natura... Questa perversione non può essere semplicemente capovolta e nemmeno ri-pensata a rovescio poiché a tutt'oggi essa sembra continui ad essere dominante.

Storicamente però è sempre stata accompagnata ad un rapporto del tutto diverso e cioè, ovviamente, dal rapporto che la poesia o l'arte in generale ha col mondo: un rapporto che chiamerei di « corrispondenza », ricollegandomi alla famosa lirica di Baudelaire che porta lo stesso titolo. È probabile che non a caso si esprima qui concettualmente ciò che – nel 1857 – si preannunciava come una perdita: una « correspondance » col mondo (la natura) che non abbia l'Io come centro, che non sia quella del dominio e della fagocitazione categoriale. Naturalmente tutto ciò vale in senso stretto solo per questa lirica e non già per tutto Baudelaire, né tanto meno per la poesia in generale.

Secondo tale modello comprendiamo la natura a condizione di avvertirne l'eco. Nella struttura ermetica dell'« art

pure » a quest'eco corrisponde sempre la *parola*, per cui il poeta non percorre più foreste, ma « foreste di simboli » come sottolineato da Baudelaire.

La funzione del paragone, il « come » ricorrente, non è più quella di illustrare l'uno mediante l'altro, ma è la risposta dell'uno all'altro. Profumi, colori, suoni si « rispondono », cioè si corrispondono testimoniando così di ciò che in essi converge sui tre piani della percezione sensoriale. Il loro « canto » è nel contempo quello del poeta, vale a dire, il poeta non li « decanta » più, ma traspone in quel « canto » ciò che altrimenti gli sarebbe inaccessibile.

Nel contesto di un simile rapporto con il mondo, il linguaggio sarebbe un processo simultaneo che sta ai processi extra-linguistici come le due proverbiali parallele che si incontrano all'infinito. Non si cerca più il « contatto » naturalistico, il ricorso all'oggetto, ma piuttosto l'eco congeniale che esso potrebbe suscitare nel linguaggio. È vero che questo procedimento rimane ancora legato al soggetto, ma la sua « attività » si limita alla produzione di una struttura nella quale lo spazio esterno — inteso in senso metaforico — viene integralmente tradotto nello spazio linguistico. Ciò presuppone, mi sembra, che il linguaggio naturale, similmente a quello matematico, non venga concepito come un sistema di per sé aperto — come quello poetico — ma chiuso, e che può quindi esser pensato ed affermarsi anche facendo a meno di tutti i « contenuti ».

Contrariamente al linguaggio segnico della matematica, la lingua naturale ha scoperto solo in seguito la sua indipendenza, il suo distacco da tutta la realtà, e ciò probabilmente appena col movimento dell'*art pour l'art* e dell'*art pure* di Baudelaire. È possibile che per questa ragione ancor oggi siamo restii a riconoscere il relativo potere cognitivo della poesia che la corrispondenza produce. Ma il linguaggio segnico della matematica usato per descrivere un fenomeno fisico non ha forse per base un processo simultaneo ai processi reali e quindi la « corrispondenza »? Fintanto che il linguaggio matematico di per sé è un « sistema chiuso », si può ben sostenere che nemmeno esso è in grado di stabilire un « contatto » saldo e aggressivo con l'oggetto, che sarà quindi soltanto la conseguenza di una forma di applicazione che va al di là della matematica stessa e che quindi potrebbe tutt'al più ripercuotersi sulle intenzioni a cui è dovuta.

Nichilismo e no

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE

Domina su questo convegno una presupposizione: che il problema del nichilismo sia oggi un problema. Una tale convinzione può giovare a promuovere il nostro impegno sull'argomento e creare negli ascoltatori l'attesa, pubblicisticamente utile, di un dibattito vigoroso. Ma il presupposto non c'è.

Un problema è un dilemma. La nozione di « nichilismo » è stata un dilemma sulla fine del secolo scorso e al principio di questo, al modo che sono dilemmi tutti i conflitti, come nei drammi teatrali. Oggi siamo passati ad altri drammi; quanto meno, all'epilogo di quel dramma. Il nichilismo ha significato la caduta della obiettività e assolutezza di molti criteri di vita: religiosi, morali, politici, espistemici, estetici. Ora quei valori, almeno nel senso che avevano, con una rapidità imprevedibile si sono pressoché dissolti e un riesame della questione può consistere solo nel considerarne l'esito in senso critico: come avviamento a un nuovo prologo.

Poiché il convegno si è aperto con considerazioni filosofiche ed è poi proseguito con trattazioni storico-filologiche, preziose, concernenti tanto il passato (Hölderlin, Novalis, Rilke,...) che il presente (Enzensberger), ma sempre, in tutte le giornate, sotto l'ipoteca filosofica, cominciano di qui.

Il nichilismo non è oggi uno scandalo. In modo sommario diremo: in sede ontologica non lo è mai stato (o lo è sempre stato, e come tale scontato), in sede assiologica non lo è più.

Non c'è perciò il dilemma se accettarlo o rifiutarlo.

Il nichilismo e il suo rifiuto in forma di scandalo ontologico ce lo ha esposto Severino, il quale ne aveva già trattato ampiamente in numerosi scritti. Egli parte dalla celebre e apparentemente tautologica definizione di Parmenide: l'essere è, e il non-essere non è. Per « Essere » l'ontologo odierno intende la totalità degli enti (eventi, cose, pensieri) in quanto costituiscono « l'Intiero immutabile del positivo ». Se attribuiamo agli enti la prerogativa del divenire, e quindi anche

del non-essere – questo è l'argomento – cadiamo in contraddizione: se l'intero è immutabile, non possono essere mutevoli gli enti. È vero che questa contraddizione è stata accettata da una cultura millenaria, ma va respinta: pensare contraddittoriamente è non pensare: è il nulla, è il nichilismo. Un tutto immutabile fatto di parti mutevoli è impensabile.

Le cose vengono allora concepite come prospettive parziali, determinazioni spazio-temporali, illusione di un immutabile eterno. Detto in termini esistenzialistici (Sartre), ma anche antropologici (Lévi-Strauss): per l'uomo, almeno nel Suo pensare ordinario, non c'è totalità, ci sono innumerevoli « totalizzazioni », fatalmente incompatibili e contraddittorie. Di qui il nichilismo con tutti i suoi corollari, quelli che tanto spesso oggi vengono denunciati come i caratteri negativi dell'esistenza: conflitti, prevaricazione, banalizzazione, alienazione, malafede,... Per evitarli bisogna ritornare dalla prospettiva delle totalizzazioni a quella della totalità.

A questo punto ci sembra opportuna una considerazione.

La parola « essere », l'*estín* greco, era ed è ancora un termine anfibio. O si intende per « essere » l'essere copulativo dell'essenza, e allora, risultando l'essere la totalità delle determinazioni, ossia delle essenze (i *Sinns* di Frege!...) multiple e parziali e con ciò partecipi del non essere, anche l'essere totale (la loro *Bedeutung*) ne sarà infetto. O invece per « essere » si intende l'*esistere*, e si cade nel paralogismo di applicare al tutto una proprietà delle parti. Gli enti sono per noi esistenti quando sono per noi totalizzazioni spazio-temporali (è per questo che cento talleri pensati, immaginati, non coincidono – diversamente da quanto voleva Kant – con cento talleri esistenti; quando io li totalizzassi con l'intensionalità con cui totalizzo una mia esperienza vissuta, sarei un demente che vive in fantasia). Ma queste totalizzazioni – gli enti col loro orizzonte di esperienza e di pensiero – spazio-temporalmente condizionante, non sono immutabili, a differenza di ciò che si vuole del Tutto, dell'Essere. Immutabili possono essere pensati solo come essenze, non come esistenze.

Non è inutile avvertire che la tesi contraria di Severino – che gli enti siano immutabili, intemporal – per quanto formulato in termini parzialmente heideggeriani, è, e vuole essere, una tesi eretico-scolastica: una deviazione da S. Tommaso partendo da nozioni aristoteliche. Fondata però – così a noi sembra – su un sofisma erudito.

L'argomentatore parte infatti dal classico principio aristo-

telico di non-contraddizione, legato al tempo (*Metaph* III, 6, 1011 b 20). Alla non-contraddizione a sua volta è connessa la nozione di « necessario », di « impossibile-che-non ». Aristotele riconosceva due forme di necessità (sia nel *De interpretazione* che negli *Analitica*; nella *Metafisica* modificò l'uso della nomenclatura):

1) la necessità semplice e corrente (*aplôs*), empirica, per causa o ragione: diremo, la necessità dell'esperienza e della scienza e della tecnica; 2) accanto a questa, la necessità ontologica, inerente al dato in quanto dato, a ciò che c'è: il quale, in quanto c'è (*ótan éstin*), quando c'è (*óte ésti*), non può non esserci: non possiamo negarlo (possiamo invece talvolta negare che dovesse esserci *aplôs*, deterministicamente: possiamo attribuirlo al caso). La necessità ontologica (*De int.* 19 a, 23-24; *Analitica* Pr. I, XV, 34 a, 11-13), di ciò che esiste quando esiste appartiene dunque a ciò che è in atto, a ciò che è accaduto o sta accadendo. Factum infectum fieri nequit. Vale quindi per gli eventi, per gli enti nel divenire. Ciò che c'è, c'è; è necessario, innegabile per l'eternità: immutabile eterno, però solo per il presente e il futuro, non per il passato, non come una retta infinita ma come una semiretta; (uso un'immagine calzante del prof. A. Agnelli).

La necessità esistenziale appartiene quindi agli enti, ed è indissolubile dal non-essere. La battaglia navale di Salamina è un accadimento, un evento (*gegonós*), e come tale un dato immutabile; ma da un momento in poi. Da quel momento, lo è per non-contraddizione: per una ragione logica e tuttavia inerente al divenire (*Anal. Pr. C. XV, 34a, 11-13*): in quanto accaduta.

L'unica conclusione che se ne può trarre è che se gli enti esistono necessariamente in quanto esistono, anche l'Essere, che è la loro totalità, deve essere in quanto è; ma ciò rischia di portare a quest'altra conclusione: se gli enti sono in quanto accadimenti, anche l'Essere, l'« intero positivo » non è che un eterno accadere. S. Tommaso infatti si guardò bene dal derivare dalla necessità ex hypothesi l'esistenza di Dio, l'Ens perfectissimum; la derivò soltanto *aplôs*, per necessità deterministica. In realtà l'Essere, anche pensato in modo parmenideo, come « intero positivo », non riesce a distinguersi dal suo contrario: quello di un ente in grande, infinità delle parti e delle parti delle parti, addizione e frazione infinita, per cui l'Essere diventa il massimo del non-essere. Come perfezione infatti è l'unum multum, e la molteplicità implica negazione;

con le aporie che ne seguono. Le quali non possono risolversi che in un modo: facendo dell'Essere una nozione astratta, una essenza: o scientifica, quale un operatore logico (l'esautazione disgiuntiva), oppure mistica.

In conclusione, dal « non » non si sfugge. Si aggiunga che anche il concetto di « immutabile », attribuito all'Essere, risulta inessenziale. Quando pure tutto fosse eterno e non ci fosse un prima e un poi ma solo un « sempre », rimarrebbe ancora la negatività del diverso, la pluralità delle determinazioni: che nessuno vuole deplorare, e a cui nessuno vuole rinunciare, neanche il moderno mistico. Felicità del « non »!

Una considerazione ontologica del nichilismo conclude quindi in una aporia assiologica; allo stesso titolo tanto si può deprecarlo (Severino) quanto compiacersene (Vattimo). Perciò l'esigenza da cui esso muove ha sempre avuto stabile cittadinanza in tutta la storia del pensiero, e se ha dato scandalo, è sempre stato uno scandalo addomesticato.

Di recente però, a partire dal secolo scorso è comparsa anche una forma di nichilismo diversa, che è poi la sola per la quale venne usato il nome nichilismo e si continua a usarlo: non più ontologica ma assiologica. Essa ha offerto una nuova impostazione invertita. Non più l'essere, il positivo subordina a sé il non-essere, il negativo, e non riuscendo a espellerlo ne fa un suo momento, ma *viceversa*. Quello che era sempre stato reputato positivo (l'ordine intellettuale, morale sociale, il *kósmos*) viene degradato a negativo (banalità, malafede, strumentalità, automatismo, inautenticità, prevaricazione e alienazione), e la sua negazione viene ritenuta l'unica via efficace a un positivo: « Da questo stadio in poi ogni pensiero che non comporti la coscienza di una radicale falsità delle forme di vita stabilite, è pensiero errato ». (Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Nota sulla dialettica). È un atteggiamento dialettico anziché analitico, proprio perché è assiologico e non ontologico. Una dialettica negativa, poiché non vuole sintesi: il suo principio, come di ogni dialettica, è sempre il principio della totalità, ma non più la totalità disgiuntiva, ma quella alternativa, non più il *vel* ma l'*aut*. Propone sempre in modo dilemmatico due *Grundmöglichkeiten*.

Perciò tutte le dottrine del nichilismo assiologico (l'unico riconosciuto nichilismo) hanno avuto ed hanno carattere vistosamente polemico. Polemica di Feuerbach contro la religiosità teistica, di Max Stirner contro la religiosità umanitaria, di Nietzsche contro ogni egualitarismo dei soggetti, di Heidegger

contro l'ordine impositivo di ogni oggettivazione, idem di Sartre, idem di Marcuse, idem di Adorno (questi ultimi, in sostanza tutti contro la razionalità tecnica, illuministica di Max Weber, senza farne il nome). E ogni volta la negazione produce una rivendicazione positiva: l'umanitarismo l'Unico antiumanitario o la volontà di potenza o l'accettazione risoluta del destino o il collettivo di gruppo o l'eros ecc. Non è che con ciò il nichilista bari; e nemmeno si potrebbe dire a rigore che la sua sia propriamente una dialettica negativa; è semplicemente dialettica (quella di Hegel era piuttosto una analitica, una logica, o al caso una propedeutica storiografica [Popper]).

Ogni dialettica è la prosecuzione di una analitica sotto l'assillo di una aspirazione alla totalità. Ma ora la Analitica, che « dà la coscienza delle forme stabilite », viene veduta come un ordine a rovescio, che conclude in un degrado. La dialettica, portando all'estremo tale consapevolezza, vuole uscirne: provoca antinomie e produce un dilemma, e con ciò offre una scelta. Paradossalmente quindi non c'è teoria nichilista che non concluda col perorare una causa secondo una logica deontica. Ma i suoi valori emergono soltanto nella denuncia e nell'annullamento di anti-valori: concludono in processi di nuove totalizzazioni, le quali più che da un conflitto con le totalità costituite sono i prodotti delle loro negazioni. La « emendatio » è sempre stata alla base di ogni filosofia, così come la *tópica* alla base di ogni logica, ma ciò che distingue queste dottrine e conferisce a un esteso campo della filosofia contemporanea il carattere del nichilismo, è che ora la « emendatio » assume a protagonista. La « emendatio » della tradizione era una contestazione della cognizione confusa (la caverna) e della natura selvaggia (il platonico cavallo indócile) da parte della sovrana razionalità teoretica e pratica. Queste nuove forme di pensiero sono invece la contestazione delle categorie stesse della razionalità (le categorie della tecnica, della comunicazione, della organizzazione) da parte di una ragione che consiste tutta nella loro negazione. Anche chi volesse con buona volontà cercare di far rientrare questo rapporto nel confronto kantiano di una *Vernunft* regolativa con un *Verstand* costitutivo, o semplicemente di una hegeliana *Vernunft* con il *Verstand*, si troverebbe poi sempre alla fine di fronte a una ratio senza regole, a una *Vernunft* senza obiettivazioni, la quale offre come unica scelta positiva possibile il formalismo e quindi l'autonomia, l'autosufficienza, della negazione. Non per nulla il romanzo più rappresentativo dello

stato d'animo che accompagna tale concezione dei nostri tempi, *Der Mann ohne Eigenschaften* di R. Musil, fa' centro su due episodi distruttivi: quello del personaggio evocato, grottesco, di Moosbrugger, un pazzo omicida sessuale, che pure esercita e simboleggia il fascino dell'irrazionale sulla moralità e sulla psicologia contemporanea; e la inanità monumentale di una operazione parapolitica, l'*Azione parallela*, simbolo del parodistico operare a vuoto di ogni meccanismo sociale. Invano il protagonista tenterà di evadere dalla dissoluzione di qualsiasi valore, (di ogni proprietà, di ogni qualità della vita, di ogni *Eigenschaft*) in una amorosa aspirazione mistica.

Ogni malattia produce i suoi anticorpi, e così il nichilismo produce una continua ricerca di impegno: o individuale e intimo (Heidegger; la *Entschlossenheit*), o sociale e estroverso (Sartre: l'azione di gruppo). Ma il risultato in entrambi i casi è povero e scarso. L'esempio più significativo di questo secondo impegno ci è dato dall'ultimo Sartre, il Sartre della *Critique de la raison dialectique*: di *On a raison de se revolter*. Al nichilismo dell'*Être et le néant*, ove la coscienza veniva identificata con un « vuoto di essere » e l'individuo condannato a una inevitabile alienazione nella malafede, succede il tentativo di cogliere un modo di vita positiva, disalienante, nella solidarietà sociale. Ma anche in questo caso l'approdo è un semplice formalismo della negazione: consiste nel rifiuto di ogni serialità collettiva inerente a ogni istituzione, da parte di qualsivoglia gruppo resistente che si aggrega contro l'istituzione. Positivo inoltre è soltanto il momento dell'aggregazione ribelle, il suo « venire ad essere », il suo stato di « fusione », quando i singoli si uniscono per un fine comune. Il gruppo decade in inautentico appena è costituito; si fa seriale e gerarchico, alienante; un istituto. Infine un tale gruppo in movimento non può avere che un carattere difensivo e rivoltoso. Sartre non sembra accorgersi così che tutto si risolve in un « formalismo della negazione »: i fini positivi, i moventi della rivolta si riducono a occasioni accidentali, contingenti; il vero fine è l'unione collettiva spontanea per ottenerli; ma ciò a cui l'unione mira non è un acquisto, ma un rifiuto: si tratta sempre di una resistenza, di una negazione, di una difesa da una minaccia, di una paura dell'Altro, in quanto l'Altro è il Potere, la gerarchia, il collettivo seriale. Così la intende Sartre, e tale risulta il senso ultimo

della sua apologia del « movimento » contro l'« istituzione ». In tal modo però anche il valore formale dell'azione negativa, nella quale egli vede l'epifania della libertà che è liberazione, sta sotto il segno del « pour autrui », ossia ancora della alienazione.

Questo episodio culturale, illustrato così bene da Sartre, della vertigine del negativo che crea un'illusione di libertà, potrebbe servire da chiave per spiegarci non pochi fenomeni di odierna psicosi sociale: dal gentile rifiuto del lavoro dei « figli dei fiori », alle fughe nelle comunità di Poona, all'attrattiva che l'intimità e l'iniziativa associata di piccole unità resistenti esercita sui giovani che oggi affluiscono nei gruppi eversivi. Eppure anche queste estreme soluzioni dialettiche non fanno oggi dramma o problema, poiché non sono che il corollario di una già scontata caduta dei valori, che fu sofferta e fece problema quando veniva presentita e preveduta da pochi alla fine del secolo scorso nel silenzio di biblioteche, ed è stata realizzata nel vissuto distratto e chiassoso di massa durante la prima metà di questo secolo. Formalizzata e astratta, oggi ha fatto posto a un corollario di proposte sperimentali speculative già in via di disseccarsi, a partire da quelle originarie rare dottrine; oppure è una etichetta per tanti odierni comportamenti di massa gregari e seriali.

Il problema del nichilismo, come abbiamo accennato (esporlo richiederebbe non un discorso, ma una serie di discorsi), non coincide quindi oggi con la morte dei valori, ma con i tentativi sempre ripetuti, anche se velleitari, di riconoscere e suggerire nuove tracce di valori, cioè di non essere più nichilismo. Il dilemma dialettico dell'autentico-inautentico odierno è proprio il momento del nichilismo che si oltrepassa. Questo sì, sussiste oggi più che mai. Anche nella vita quotidiana riconosciamo a ogni passo questioni inautentiche (che so? l'aborto) e problemi autentici (poniamo, la droga). Un problema è tale quando non ci permette il dondolio della non-scelta o l'ambiguità della comprensione su quattro quadranti. Il nichilista pensa di salvarsi facendosi ontologo e denunciando che noi viviamo nell'oblio dell'essere, in balia di *Eigenschaften* artificiali, fatturate o eterodirette; noi pensiamo che convenga partecipare, come che sia, a una selezione di *Eigenschaften*. Tanto ci riesce difficile perderci nell'Essere! Riconosciamo in esso il « Mistico » di Wittgenstein e di Musil, della crisi di una società: la Vienna del dopo-Impero; uno

stato d'animo di crisi che non ha niente a che fare con le doti animalesche, la turbolenza cieca e l'avidità occhiuta, dei nostri giorni. Commovente ci risulta quello stato d'animo torturato e evasivo, ormai datato: struggente come un'elegia. Ma noi viviamo la poesia, non viviamo nella poesia.

Storia della cultura

Il nichilismo estetico

WOLFGANG KRAUS

Un po' più di un secolo fa ebbe inizio la storia della parola di moda « Nichilismo ». In verità Friedrich Heinrich Jacobi usò tale concetto già nel 1799, ma solo Turgenev rese veramente popolare l'atteggiamento, cui tale termine si riferisce, nel personaggio di Bazarov, lo studente di medicina del romanzo « Padri e figli ». Altri, nel corso di questo convegno, parleranno diffusamente della storia del nichilismo, poliedrica e complessa. Son da ricordare in merito: Max Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Bakunin, Necaev, come pure Heidegger, Camus, Gottfried Benn, Sartre e molti altri. La storia di questo concetto ci riporta comunque molto più addietro nel tempo, se vogliamo intendere con esso il Nulla, la Negazione dell'Esistenza e del mondo nel senso più lato. Vi ritroviamo, infatti, quasi un valore costante della filosofia, del pensiero religioso e dell'esperienza conoscitiva del mondo, che dal Satana biblico, dal Nulla di Lao-Tse si snoda attraverso il nichilismo metafisico gnostico, attraverso la teologia negativa, che ne viene in certo qual modo sfiorata (penso a Dionigi l'Areopagita, a Scoto Eriugena, al misticismo della Cabala, a Jacob Frank ed al rabbino Bar di Meseritz), sino ad arrivare a E.M. Cioran, a Samuel Beckett ed a Thomas Bernhard.

A proposito del nichilismo, del Nulla e della Negazione oggi se ne sa assai di più che un secolo fa, quando la parola di moda Nichilismo e l'atteggiamento di moda ch'esso stava ad indicare affascinavano un numero considerevole di giovani e di intellettuali irrequieti. Oggi si può spingere lo sguardo più a fondo, riportandone a galla le intercorrelazioni, la storia.

Personalmente constato, non senza soddisfazione, che questo termine ha perso alquanto la sua forza d'attrazione. Meriterebbe comunque riflettere — cosa che però non mi ripropongo ora — se per caso la fantasia bizzarra che è ravvisabile in certe utopie politiche non sia la sintomatica conseguenza di una negazione profondamente nichilistica della realtà.

Il nichilismo contiene una vasta gamma di sfumature, di nichilismi relativi, come dichiarò Karl Jaspers, il cui manifestarsi si è rivelato estremamente produttivo, nel senso di una provocazione dialettica nel pensiero e nella creatività artistica dell'umanità. Vorrei trattare solo un periodo nelle varie fasi nichilistiche che viene di solito considerato in misura decisamente scarsa, solo occasionalmente e quasi per caso. Mi riferisco a quella sorta di imponente scalinata cui vorrei dare il nome di « Nichilismo estetico ».

Da buon austriaco, o meglio, da buon viennese, mi piace sottolineare che il clima culturale danubiano ha dato enormi contributi a questo genere di nichilismo. Per un lungo periodo Vienna è stata un vero quartier generale del « nichilismo estetico » e, si badi bene, il nichilismo non deve necessariamente assumere toni cupi e tenebrosi. Del nichilismo esiste pure una variante piacevole e molto divertente, che è stata sviluppata e praticata in modo raffinato specie in Austria ed a Vienna.

Ricordo il popolare proverbio, che mette in burletta la differenza tra germanici ed austriaci: « In Germania si dice che la situazione è seria, ma non disperata; in Austria si afferma che la situazione è disperata, ma non seria ».

Niente paura, non voglio confondere pessimismo e nichilismo, quantunque vi siano dei punti di passaggio dall'uno all'altro di questi due termini che sono comodamente transitabili. Preso con accortezza il nichilismo si mostra infatti proprio come la chiave del piacere, come la porta attraverso la quale si giunge all'edonismo. Grazie al nichilismo si ottiene in anticipo l'assoluzione di tutti i peccati, ai quali poi ci si può abbandonare in letizia. Si ponga attenzione al Lied della cometa del ciabattino Knieriem – i ciabattini sono sempre stati dei filosofi – nel « Lumpazivagabundus » di Nestroy: Knieriem può darsi al bere, al vagabondare ed all'ozio con la coscienza pulita, essendosi convinto che « è in arrivo la cometa », e che, in ogni caso, la fine del mondo è ormai prossima. « Il Mondo non andrà più avanti per molto »: e allora via, tutti all'osteria! Nella leggerezza del *Pipistrello* di Johan Strauss non c'è, forse, un fondo di profonda negazione della realtà, di disperazione quando il tenore canta « Felice colui che oblia ciò che non può mutar »?

Non intendo qui dunque riferirmi al nichilismo eroico, quasi prussiano di Gottfried Benn, consistente nel fatto che il singolo prendendo atto di essere pervaso dal nichilismo, se ne fa carico coscientemente, ed in questa tragica consapevolezza

lo riduce a materiale da sottoporre alla propria rigorosa volontà di forma, tenendo testa in tal modo ai problemi emergenti dalla condizione esistenziale.

Parlando di « nichilismo estetico » austriaco intendo piuttosto la capacità di volgere il nichilismo stesso in commedia, quindi quasi il suo contrario: vale a dire la fuga nel « carpe diem », nella risata.

Vorrei ricordare l'espressione di Robert Musil della « Gaia apocalisse » ed una sua frase tratta da « L'uomo senza qualità », che dice: « La Cacanania fu il primo paese nell'attuale fase evolutiva, cui Dio tolse il credito... la fede in se stessa e la capacità propria di tutti gli stati civilizzati di diffondere l'utile presunzione di avere un compito da svolgere ». Ancora più chiaro fu Franz Werfel nel romanzo « Barbara o della pietà », forse la sua opera più importante, in cui fa dire a Ronald Weiss: « Se il mondo crolla, è un piacere vivere ».

In Austria si è sempre riusciti molto bene a nascondere la realtà sotto il velo dell'estetica e a rimuoverla, trovando un'assoluzione anticipata per la realtà proprio nel fatto che tale realtà veniva intesa come spaventosa, disperata ed immutabile. Una briciola di gnosi è contenuta nella spesso malintesa gioia di vivere degli austriaci, che seppe trarre sempre il più sottile piacere dall'ombra incombente dell'addio, della piccola o grande fine del mondo.

Sono assai pochi i Lieder viennesi, che risuonano negli Heurigen¹ nei quali non si parli anche di morte. La gioia di vivere dinanzi all'immagine della morte, la danza sull'orlo della fossa degli appestati – ricordo il vecchio Lied « Lieber Augustin » che culmina voluttuosamente nel ritornello « Alles ist hin » (tutto è perduto) – il ballo dei morti simulante il massimo del divertimento, sono stati sempre una specialità barocca, che però in Austria si è conservata ottimamente fino ad oggi.

Non dimentichiamo, che i tratti spagnoli del Barocco in Austria sono ancor oggi assai più marcati di quanto molti siano inclini a pensare. Si pensi alla gioia di vivere quasi estatica del carnevale spagnolo prima del mercoledì delle ceneri, al carattere fittizio della realtà in Calderon, il quale ha esercitato un forte influsso su Grillparzer e su Hoffmannstahl, e non solo su di essi. Nichilismo metafisico e avidità di vivere nell'ultimo giro di danza, la furia dell'ultimo valzer, la danza

¹ Osterie tipiche della periferia viennese, dove si beve il vino dell'anno.

sull'orlo del vulcano che può esplodere da un momento all'altro, il motto disperato « dopo di me il diluvio », con le variazioni del noto Lied viennese « si vendano i miei abiti, me ne vo in paradiso », ecco le facce ed i risvolti dei diversi « nichilismi relativi » come direbbe Jaspers, che però spesso vengono trascurati.

Permettetemi di seguire una traccia per vedere dove in Austria essa ci conduca: il masochismo, il piacere del dolore, ha preso il suo nome dall'austriaco Sacher-Masoch, autore di romanzi, e la più importante opera sul masochismo è stata scritta dal viennese Theodor Reik. La pulsione di morte o la pulsione di distruzione — senza dubbio una delle varietà del nichilismo — fu l'ultima scoperta di Sigmund Freud, al quale a Vienna certamente non mancarono le occasioni di osservarlo.

Ritorno ora al « nichilismo estetico ». La negazione del mondo attraverso l'estetica, quindi non l'abbellimento, l'edificazione, il classico o come lo volete chiamare, bensì il mondo opposto, la negazione del reale attraverso l'arte, furono sempre di casa a Vienna. E questo vale per Schubert come per Grillparzer o Thomas Bernhard. I versi di Hoffmannsthal negano la vita quando nella dedica per un libro come l'« Anatol » di Schnitzler dicono: « Della vita, che viviamo / abbiamo fatto uno spettacolo / e la nostra verità si confonde colla nostra commedia / come la coppa cava del prestigiatore / quanto più ci guardi, tanto più t'illudi ». Non c'è alcuna verità; nella cava coppa del prestigiatore non troviamo nulla.

Quando un giorno chiesi a Martin Esslin quale fosse, secondo lui, la caratteristica più evidente del suo amico Samuel Beckett, egli rifletté brevemente e disse: « Tra tutte le persone che conosco egli è colui che sa ridere più allegramente ». Orbene, gli Irlandesi hanno da sempre una gran somiglianza con gli austriaci e, naturalmente, con i triestini, ch'io includo tra gli austriaci ripensando a Italo Svevo e a James Joyce, che per tanto tempo si sentì di casa a Trieste. Con ambienti cittadini dei quali il nichilismo estetico appariva una componente rilevante Joyce avvertì certamente un legame dovuto ad affinità spirituale. Vorrei diffidare tutti dal credere che Thomas Bernhard, il più coerente negatore del mondo nell'intera letteratura tedesca contemporanea, sia una personalità tetra. Assieme a lui ho trascorso delle ore, tra le più armoniose ed allegre. Lo stesso dicasi del mio amico Emil Cioran, che tra-

scrive in lingua francese la più oscura negazione del nostro mondo con variazioni sempre più tenebrose.

Il « nichilismo estetico » non è dunque affatto un'invenzione austriaca. Tra i suoi iniziatori, i più antichi che conosciamo, ricordo Pirrone (il cui pensiero ci è stato tramandato da Sesto Empirico) ed Epicuro; tra i suoi protagonisti nel secolo scorso Oscar Wilde. Vorrei sottolineare che questo genere di nichilismo voluttuoso fu praticato in Austria, soprattutto a Vienna, con autentico virtuosismo.

Forse ci si stupirà nel sentire che io, personalmente, non gradisco affatto tali virtuosismi. In questa sfera ho anche degli amici, ma la corrente stessa non mi è congeniale. Essa ha portato ad un pericoloso senso di irresponsabilità nei confronti della realtà; dove passano infatti i confini tra finzione e realtà, tra l'apparire e l'essere?

Se si disprezza la realtà, attribuendo più valore all'arte, sarà facile trasformare la realtà in apparenza. E allora, se anche per il resto la costellazione risulta favorevole, si potrà arrivare senza grandi difficoltà all'immane finzione del teatro politico di un Adolf Hitler, che volle vedere in se stesso soprattutto un artista e un architetto. Allora i congressi di partito si trasformeranno in gigantesche messinscene, gli incontri tra capi di stato in entrate sul palcoscenico di effetto stupefacente sul resto del mondo. Il rigetto nichilistico di una realtà considerata irrimediabilmente perduta ci porterà con velocità sorprendente alle soglie di un miracolo che deve e può accadere. Di tali miracoli ne ho visti sin troppi, per sopportare anche solo il sospetto della loro imminenza.

Inoltre, nel secolo scorso, la presenza del nichilismo sulla scena pubblica ha subito una considerevole trasformazione, anche se il nichilismo, spesso, non si rivela apertamente come tale: l'antica scala di servizio nichilistica si è trasformata in una specie di rampa da sfilata sino al Piano Nobile, sulla quale si può accedere nella luce più sfavillante e con l'accompagnamento degli onori ufficiali. Nestroy, da attore popolare, usava ancora la scala di servizio, ed io seguirei volentieri chiunque volesse oggi preferire la scala di servizio dell'opposizione al nichilismo.

Indubbiamente in una determinata estetica, che si stacca il più possibile dalla realtà, si cela il pericolo di una « tentazione nichilista » che dall'estetica travalica nella vita, nella realtà. La tentazione più insidiosa non parte affatto dalla sfera dell'astrazione artistica, ma piuttosto da un'estetica che cerca,

in maniera fraudolenta, di spacciarsi per la vita. È, questo, un tentativo che ha trovato il suo inizio nel Romanticismo. È senz'altro giusto riesaminare nei suoi diversi aspetti e riproporre alle coscienze il concetto di « nichilismo », il quale, per la sua complessità, sembrava da tempo essere scomparso dalla pubblica discussione. Le insidie del nichilismo erano minori quando se ne faceva un gran parlare. Oggi esso si ripresenta sotto maschere diverse, che ormai fan parte della consuetudine quotidiana. Vorrei ricordare una frase, da tempo dimenticata, dal « Sotto il sole di Satana » di Bernanos « O sole di Satana! Nostalgia del Nulla » ed alcune parole di Elias Canetti pronunciate nel discorso di ringraziamento per la Laurea Onoris Causa conferitagli a Monaco, di quel Canetti che visse abbastanza a lungo in Austria per conoscere le sfumature più intense ed eleganti del nichilismo. Egli scrive: « Sarà motivo d'orgoglio per il poeta resistere agli inviati del Nulla, sempre più numerosi nella letteratura, e combatterli con mezzi diversi dai loro ».

Ma ci sarebbe un Essere senza il Nulla? Potremmo giungere a porre l'Essere senza cogliere il contrasto, il suo contrasto col nulla? L'Essere nella nostra vita imperfetta necessita addirittura di una dose di nulla per poter diventare esperienza vivente — anche se in ciò s'annida un pericolo ed anche se proprio negli ultimi tempi si è avuta l'impressione che la bilancia penda di più verso il Nulla e che la nostra ultima possibilità di salvezza consista nel riporre sull'*altro* piatto i nostri pensieri e le nostre azioni.

Traduzione di Giuliana Lipizer

L'Italia di fronte al nichilismo

RODOLFO QUADRELLI

Ritengo che tra i problemi del nichilismo, quali siamo invitati a trattare, possa, e forse ormai debba, essere annoverato il cosiddetto problema italiano, vale a dire la cultura, lo statuto, il senso di un paese la cui identità è sempre più problematica. Non voglio esasperare i termini della questione, e non mi è sconosciuto che l'Italia rivela la propria resistenza proprio attraverso la sua apparente debolezza; non voglio nemmeno isolare il mio paese come se esso fosse un caso del tutto speciale, per indulgere alla retorica corrente di una auto-denigrazione mescolata a un segreto autocompiacimento. Ritengo però che l'Italia costituisca il caso di un paese particolarmente disarmato di fronte al nichilismo.

Detto così si potrebbe pensare che io identifichi nichilismo e terrorismo, e che intenda rispondere alla domanda sul perché l'Italia non abbia saputo contrastare efficacemente il terrorismo. Ma ciò è solo parte del mio intento: io voglio dichiarare le ragioni per le quali il nichilismo, inteso nel senso più ampio, *sembra* sopraffare un paese impreparato a rispondergli (ma forse non a resistergli).

Per nichilismo intendo qualsiasi parola o azione consapevole o tendenzialmente consapevole, volta ad azzerare la civiltà e la storia, al fine di ricominciare da capo una nuova edificazione, o anche nel puro intento di distruggere. È inutile dire che bisogna distinguere tra vari nichilismi.

Di fronte a questa definizione appare subito una prima evidenza: l'Italia è un paese che non si lascia azzerare. O meglio: è un paese che non sospettando nemmeno potersi azzerare la civiltà, è esposto ai colpi particolari inferti ad essa. La stratificazione culturale esistente nel nostro paese ha insegnato ai suoi abitanti che la civiltà non consiste di una pellicola facilmente lacerabile ma di più pellicole, e che la distruzione radicale è più difficile di quanto non si creda. Si ha subito l'impressione di una ricchezza culturale, per la quale la fiducia

rischia di finire nella mancanza di fede e di presentarsi sotto le specie di scetticismo. Ed è un'impressione giusta, a condizione che si sappia leggere, dietro lo scetticismo, almeno la possibilità di una fede. È ciò che i giornalisti e gli innumerevoli commentatori sull'Italia mancano regolarmente di fare; ma di ciò più avanti.

Colpisce l'enorme differenza, per fare un solo esempio, rispetto alla Russia ottocentesca, il paese, non dimentichiamolo, nel quale la parola nichilismo cominciò a risuonare nel senso che poi ha mantenuto, e soprattutto nella sua accezione di terrorismo. In Russia le idee radicali di Belinskij, di Pisarev, di Černyševskij, di Michajlovskij, che oggi ci colpiscono per la loro spesso incredibile povertà, poterono penetrare profondamente perché la cultura russa possedeva soprattutto la dimensione messianica e apocalittica, la più semplice tra tutte le dimensioni religiose; e Berdiaev ha potuto dimostrare che il nichilismo russo, « ascetismo senza la Grazia », deriva, laicizzandosi, dalla fede apocalittica dei *raskolniki*, dei vecchi credenti. In questo terreno culturale elementare, a parte le grandi eccezioni come Dostoevskij (ma lo stesso Tolstoj ne fu contagiato), le promesse di edificazione attraverso la distruzione potevano risuonare singolarmente suggestive.

Niente del genere in Italia: il nostro positivismo, col suo culto della scienza, non ebbe mai risonanze messianiche, e fu presto e non difficilmente sconfitto e ridicolizzato. In ciò l'Italia si differenzia non soltanto dalla Russia, ma anche dalla Francia e dall'Inghilterra, e in essa figure come Comte e Spencer sono impensabili. Ma non si tratta qui soltanto di quel culto della scienza che fu proprio dei primi nichilisti attivi, i russi; si tratta di ogni idea radicale, che in Italia ha sempre subito, in virtù della stratificazione culturale, un filtro moderatore particolarmente severo. Le versioni italiane dell'illuminismo e del romanticismo ne testimoniano quanto basta. Molti oggi si fanno eco inconsapevole di questa convinzione quando affermano che le centrali del terrorismo italiano sono all'estero: essi, da buoni italiani, non riescono a concepire come possa esistere un nichilismo-terrorismo italiano, completamente autoctono, che dall'estero riceva, tutt'al più, aiuti.

E con ciò arrivo alla tesi di questa mia relazione: che, di fronte alla sfida attuale del nichilismo, la fiducia nella stratificazione culturale è errata e superficiale, e che occorre una risposta culturale diversa. L'ultima sfida che venga rivolta a un paese e alla sua civiltà può anche sembrare una delle

tante che esso ha dovuto affrontare nel corso della sua storia e si può credere che tale crisi sarà bene o male superata, come tutte le altre. Ancora una volta non voglio esasperare i termini della questione, se dico che la specificità di questa sfida consiste nell'essere essa *moderna*. Ma non si tratta di una pura e semplice invasione barbarica, nella quale esista la latente sicurezza che il popolo più civile finirà per sopraffare il rozzo invasore, così da poter dire, una volta di più: « Graecia capta ferum victorem cepit ». Si tratta invece di una modernità non soltanto temporale, bensì coscienziale, che consiste nella consapevolezza di una separazione dall'antico e dalla tradizione, da qualsiasi tradizione. E tutti sanno che qualsiasi forza attiva oggi è passata e deve obbligatoriamente passare attraverso questa coscienza. Anche il nichilismo vi è passato: anch'esso non è ingenuo, e per questo motivo è così temibile.

Ma per dire in che consista la fragilità, e l'eventuale resistenza, dell'Italia, bisogna prima dire che cos'è l'Italia e che cos'è la cultura italiana. Non è una digressione: è una definizione, necessaria a spiegare perché l'Italia sia così apparentemente disarmata di fronte al nichilismo.

Anni addietro (1973) definii l'Italia « il paese umiliato », consegnando a un libretto riflessioni quasi sempre disperate sul destino di un paese che mi sembrava, e ancora mi sembra, umiliato da valutazioni errate, e incapace di risolvere i propri problemi proprio a causa di tali valutazioni. Esse si possono compendiare come segue: l'Italia non sarebbe un paese serio perché non ha avuto riforma protestante né rivoluzione borghese e mancherebbe perciò delle strutture culturali che pertengono ai paesi nordici e avanzati. In esso si verificherebbe quell'inguaribile approssimazione, quella mancanza di senso dello Stato, quella incuria per la cosa pubblica che spiegherebbero la tarda e sofferta unificazione, e la persistenza di problemi secolari quasi irrisolvibili (il rapporto tra Nord e Sud, l'emigrazione, la mafia ecc.). In questa materia si può essere brevi, perché tutto è già stato detto e ripetuto: anzi, noterò di passaggio che il giornalismo italiano è pressoché unanime in proposito, non meno del giornalismo degli stranieri che vivono in Italia. C'è da chiedersi addirittura se questa unanimità non sia obbligatoria, giacché il giornalismo, tutto il giornalismo, di qualsiasi tendenza politica, è illuministico; lo è da quando è nato tre secoli e mezzo fa, tanto da lasciar credere che esso si porterà dietro questa origine culturale, probabilmente, finché durerà. Anche il giornalismo più

retrivo è sempre *avanciart*. Ma non è detto che queste reiterate, per essere diventate luoghi comuni, siano completamente false, anche se è odioso lo spettacolo di una denigrazione obbligatoria (magari velata da un segreto autocompiacimento) praticata nell'intento di salire sul podio. Questi luoghi comuni diventano falsi per il presupposto che li sussume: che essere « moderni » è un obbligo. Tale presupposto finisce per nascondere l'effettiva complessità di una cultura, e propriamente di qualsiasi cultura, celando altresì le alternative reali che un paese si trova di fronte. Esiste un totalitarismo del moderno, e lo chiamerei totalitarismo morbido per distinguerlo da quello politico, che colpisce soprattutto culture contrassegnate dalla varietà e che le deride proprio per le loro varietà. La burocratizzazione del reale, abbracciata con entusiasmo dalla mezzacultura di tutto il mondo, finisce per umiliare soprattutto quei paesi che avrebbero potuto, e forse potrebbero, contrastare ad essa. Se una colpa può essere imputata all'Italia è quella di aver confusamente assimilato le proposte del razionalismo moderno, riducendo il proprio passato a quasi pittoresco, invece di aver tentato una via consapevolmente diversa. Ciò spiega la paurosa indisciplinabilità che, nel tumulto della modernizzazione apparente, si è rivelata in misura tale da rischiare di compromettere persino le molte apparenti conquiste. Ma soprattutto rivela che l'assimilazione di modelli strutturali e tecnologici è sempre un'assimilazione culturale; e ciò in Italia è stato assai poco capito. Troppo forte per essere un paese acculturato, l'Italia è semplicemente un paese indebolito dalla doppia incoscienza di una assimilazione senza risposta e di una pubblicistica che lo sforza a traguardi « avanzati », irridendo al tempo stesso sulla sua capacità di raggiungerli. Questa incoscienza e disonestà di fondo costituiscono un blocco così tenace da impedire quasi di chiedersi che cosa sia l'Italia e che cosa sia la cultura italiana, quali le loro possibilità di futuro e quali i loro difetti di passato.

Ma vale la pena di chiederselo ugualmente e di tentare una risposta. In Italia esiste, o esisteva fino a poco tempo fa, una dicotomia tra la cultura di tutti e la cultura di qualcuno. La prima era il Cattolicesimo, e sarà importante dichiarare quale Cattolicesimo; la seconda era un umanesimo che a cominciare dall'Ottocento (ma con l'importante anticipazione di G.B. Vico) diventa uno storicismo. La fusione tra queste due culture è raramente avvenuta, e sempre a condizione di im-

portanti modificazioni sull'uno e sull'altro versante: bisogna citare a questo proposito l'esempio di Dante e quello di Manzoni, che restano due grandi isolati (e forse bisognerebbe aggiungere Michelangelo, autore della sola parola spirituale del nostro Rinascimento). Ma il poeta italiano per eccellenza, e per eccellenza non isolato, è Petrarca, e proprio il suo magistero ci consente di misurare l'abisso esistente tra le due culture e la profonda estraneità dell'una nei confronti dell'altra.

Il Cattolicesimo italiano, quale si è venuto configurando soprattutto nel secondo Cinquecento, è una religione essenzialmente devozionale e morale, *non* metafisica. Per questo motivo Dante è il paradosso reale della nostra letteratura, come è inevitabile per un poeta che, riconosciuto non solo massimo ma esemplare, è però metafisico e perciò isolato. Tale religione devozionale e morale riesce ad accogliere in sé, in una conciliazione che sfiora il dissolvimento, ogni sfumatura dell'umano arcaico, *di ciò che l'uomo è stato*, ma non è più in grado di riconoscere le motivazioni che gli consentivano di essere tale; per questo motivo è sguarnita di fronte alle sfide conoscitive delle nuove scienze e può solo tentare, in parte riuscendovi, di neutralizzare gli effetti sopra la schiera dei semplici. Finché, beninteso, la schiera dei semplici resta tale. Lo stesso Manzoni, che questa religione fece propria riuscendo a istituirli in vero e proprio correlativo della metafisica venuta meno, nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* esclamava: « Ah, se quegli che si chiamano popolo adottassero un giorno la filosofia miscredente, che Dio non voglia! ». Ora è avvenuto precisamente questo: che il popolo ha fatto propria la filosofia miscredente, che il Cattolicesimo devozionale e morale non ha retto, che l'acculturazione attraverso le cose, cose pregne di filosofia implicita, si è fatta così incalzante che l'assimilazione o la neutralizzazione è riuscita impossibile. Ciò ha creato quel deserto spirituale sul quale soltanto possono fiorire le rivoluzioni, e soprattutto quelle del nichilismo. Sciolti i vincoli naturali della cultura implicita, ciò che resta, nella sua apparente *causalità* senza senso, appare semplicemente da distruggere, anche senza volontà o possibilità di ricostruire. Ciò che resta appare, beninteso agli incapaci di intuire tutto il processo e ai loro maestri, come un semplice ingombro da sostituire. Il nichilismo implicito nelle cose pregne di filosofia (cioè, ripeto, la distruzione di valori conosciuti in pro della costruzione di valori malamente conosciuti dagli italiani) ha fatto luogo alla distruzione

pura e semplice del nichilismo esplicito. Perché? Perché una caratteristica della distruzione, quando essa sia sentita come tale, cioè senza risposta, è quella di non essere mai abbastanza rapida: si verifica una vera e propria rivoluzione delle aspettative crescenti, ma in senso contrario, in senso negativo.

Se la cultura in senso tradizionale ha opposto o oppone una resistenza soprattutto passiva, ci si poteva aspettare che la cultura dotta, consapevole, scritta, rispondesse esplicitamente in qualche modo. E infatti ha risposto. Ma come? Essa ha anzitutto separato i due nichilismi, non riuscendo minimamente a riconoscere, nel processo delle cose, una distruzione *avvertita come tale*; essa ha giustificato, in nome dell'umanesimo-storicismo, una realtà che, presentandosi come mutazione a forza di negazioni dialettiche e costruttive, sembrava contraddire l'incubo dell'immobilità e promuovere l'umano. Si parlava allora, tutt'al più, di « crisi di crescita ». Quanto al secondo nichilismo, come esso ha cominciato a manifestarsi nel nostro paese sotto le specie di contestazione violenta, essa ha tentato, non afferrandone il senso, di assimilarlo ancora una volta all'umanesimo, con gran lodi e dei « fermenti » che sono sempre segno di ricchezza e della giovinezza che muove la Storia. (Si verificava esattamente la situazione descritta nei *Demoni* di Dostoevskij: il liberalismo, o meglio il radicalismo, spiana la strada al nichilismo, e il nichilista Piotr Verchovjenskij può dire al debole, liberaleggiante governatore von Lembke: « ...tuttavia voi ci aprite la strada e preparate il nostro successo ».) Poi, come tali manifestazioni distruttive accennavano a diventare sempre più minacciose per sfociare senz'altro nel terrorismo, ha parlato, per giunta con enorme ritardo, di *irrazionalità*. Si deve notare che il termine *irrazionalità* dice tutto e dice niente, essendo troppo grande per definire lo specifico del nichilismo-terrorismo e troppo piccolo per definire un evento avvertito come male. Interviene a questo punto l'aporia fondamentale della nostra cultura umanistico-storicistica (ma non di Dante e di Manzoni). la convinzione che il male non è metafisico ma solo storico, che per questo motivo esso, in definitiva, collabora dialetticamente e dinamicamente col bene, che l'umano riesce comunque a prevalere. Quando ci si trova davanti qualcosa di inspiegabile si parla sempre di irrazionalità. Ma l'aporia riguarda addirittura l'umanesimo storico e quattrocentesco, e precisamente la sua convinzione che il peccato originale, se pur esiste, non è tale da impedire all'uomo di essere come un

dio e perciò che la nozione cattolica di peccato originale possa essere, se non negata, almeno obliterata. Ed è altresì uno stile. È lo stile che la nostra cultura, con alcune eccezioni oltre le già nominate, si porta dietro da sempre, e che consiste nel presentare questo mondo terrestre, classicamente idealizzato, come quello che ha in sé un'armonia autosufficiente: senza allegoria, senza specchio né enigma, senza rimando ad altro. È anche uno stile della dolcezza e della gentilezza, tutt'altro che spregevoli quando esse siano tradotte in maniera e regola di comportamento ma paurosamente insufficienti quando siano filosofiche.

Faccio un esempio. Esiste un poeta italiano che è riuscito a riassumere tutto l'umano sotto l'ombra del Cattolicesimo, restando però fondamentalmente estraneo ad ogni lezione religiosa. Tale poeta, l'Ariosto, può essere ritenuto, assai più dei soliti Borgia e dei soliti Casanova, esibiti dai soliti ignoranti, come paradigmatico di una certa Italia e addirittura come conciliatore di una certa civiltà umanistica e di una certa cultura popolare. L'Ariosto colloca la propria vicenda lontano nel tempo, nell'epoca più mitica che storica, della guerra santa di Carlomagno contro i musulmani. Egli è consapevole che l'integralità dell'umano, vale a dire un umano fornito di « aura », sarebbe irriproducibile per una pittura dei tempi suoi, che tale pittura darebbe luogo soltanto all'acre e oscena rilevezione della commedia e della novellistica cinquecentesche. L'integralità dell'umano ha un'« aura » perché c'è il Cattolicesimo: su questo non si insisterà mai abbastanza. Tuttavia il poeta si serve del Cattolicesimo soltanto come ombra protettiva e non come indicazione attiva: egli anzi recupera, a quest'ombra, una tolleranza dell'umano, e soprattutto dei liberi rapporti sessuali, che sembra contraddire la morale religiosa e di fatto contraddice l'ascetismo medievale.

Ebbene: è un caso che l'Ariosto fosse il poeta di Benedetto Croce? È forse un caso che il poeta del pieno Rinascimento, il periodo da taluni ritenuto tipico della maturità italiana, fosse prediletto dal filosofo della nuova Italia, che riteneva il liberalismo la filosofia della pienezza dei tempi? Né importa troppo che la definizione di « poeta dell'armonia » si adatti fino a un certo punto all'Ariosto e che altre interpretazioni di lui si possano dare; importa la predilezione.

Ora, Benedetto Croce, vale a dire il dittatore culturale della nuova Italia, è colui che, per quel che riguarda il nostro argomento, ha affermato la ragione pratica e passionale del-

l'errore. È come dire che il male metafisico non esiste ed esiste invece l'errore, fornito per giunta di buone o cattive motivazioni. L'Italia di cui l'Ariosto è il poeta e di cui il Croce è il filosofo è sempre propensa a ritenere che il nulla... non c'è. E proprio per questo motivo è più esposta a subirlo, o perlomeno è più esposta a subire i colpi particolari della nullificazione e dell'azzeramento. La cultura meno manichea di tutt'Europa diventa, a cominciare da un certo momento, la cultura più brillante e la più esposta al rischio della superficialità, così da costringerci a cercare altrove, in Shakespeare, in Racine, in Pascal, quelle verità ultime che in essa erano andate smarrite.

In verità l'umanista, e soprattutto l'umanista italiano, professore universitario o preside di liceo, è sempre più debole del nichilista, perché nella sua difesa dei *valori* è costretto a fare l'apologia di cose in cui non crede completamente e che sarebbe disposto semplicemente a sopportare, a tollerare, tra rassegnato e scettico, e spesso affabile e mite. Il nichilista invece pone sempre nel distruggere una passione totale perché essa, diversamente dall'edificazione dell'umanista, è indifferenziata. Credo che solo in tempi recenti, e per la prima volta, si siano sentite pronunciare in Italia frasi del genere di quella famosa di Belinskij: « Vale la pena di sterminare metà dell'umanità per far star bene l'altra ». Impreparati di fronte a queste esplicitèzze, quando sono comparse le Brigate rosse, noi ci siamo chiesti: « Ma questi, da dove saltano fuori? ».

La difficoltà di parlare chiaro, mascherata di indugio e di vigliaccheria, che oggi l'umanista dimostra, insieme alle illusioni sulla possibile recuperabilità del nichilista, derivano dalla fiducia nella Storia intesa come riassunto dialettico dell'*humanitas* e della relativa teoria crociana, ma non solo crociana, sulla natura pratica e passionale dell'errore. Tale fiducia va avanti oggi soltanto per forza d'inerzia. Infatti: si è sciolta quella singolare simbiosi di cattolicesimo e di crocianesimo che, in Italia, sembrava dividersi le coscienze senza apparente contrasto: non ha più senso il singolare patto di non aggressione che, almeno nel dopoguerra, sembrava essersi stabilito tra la religione tradizionale e la filosofia ufficiale.

Tutto ciò non poteva durare, e quel cieco specchio cattolico-borghese è stato spezzato dalle cose, e dal nichilismo, di cui non offriva il riflesso, implicito in esse. Ma più interessante è notare ciò che dopo è seguito, almeno se vogliamo

spiegarci la durata di una « crisi » che non finisce mai. È seguita semplicemente la terra di nessuno, abitata da una popolazione contraddittoria che non si meraviglia più di niente e che sopporta tutto, che non vede niente e che pretende tutto. D'altra parte manca, almeno in via ufficiale, lo specchio della parola giudicante, che dovrebbe essere fornito dai letterati. Essi generalmente non sanno che cos'è la cultura italiana e perciò indulgono a una critica delle cose fondata sull'irrisoluzione, facendo passare, nel contempo, per ricchezza e pluralismo una cultura costituita di traduzioni e di prestiti culturali.

La mancanza di un sentimento di obbligazione verso radici non solo reali ma nemmeno possibili, ha condotto a una specie di tragica vacanza nel costume e nella parola. È evidente la dissoluzione del costume in quello che è stato chiamato imbarbarimento, e dovrebbe esser detto nichilismo, cioè imbarbarimento cosciente e moderno. Meno è stato detto intorno al dissolvimento della parola scritta, che, diventata allusiva di riferimenti culturali presupposti e di riferimenti personali inconoscibili, ha perso tutta la sua necessaria impersonalità e legittimità. La critica letteraria, per esempio, è ridotta ad essere una semplice fiera delle vanità, dove la stravaganza aggettivale è considerata normale: dove i termini del giudizio sono sempre iperbolici e spinti, trasformando connotati umanamente negativi in qualità letterariamente positive. In mancanza di un criterio e di una radice impersonali e pubblici cui essere obbligati, si pretende disporre di una parola così flessibile e ambigua da poter coprire e avallare qualsiasi testo torni comodo, per ragioni private, commerciali e di potere. Per questo motivo la corruzione letteraria si sposa alla corruzione pubblica e ne diventa una voce come tutte le altre.

Dopo la convinzione e l'illusione che il nulla... non c'è, è nata, anche in Italia, la retorica del negativo, vale a dire una frequentazione della tematica nichilistica in cui il nulla, e soprattutto i suoi correlativi « proibiti » in senso morale vengono trattati non già come cosa nociva, secondo sarebbe giusto, ma come cosa normale. La fede in una tradizione non dico reale ma nemmeno possibile viene ritenuta di cattivo gusto, e funziona propriamente da segnale di autoesclusione sociale. È vero che l'imbelle fiducia storicistica doveva far luogo ad analisi più implacabili delle situazioni reali e soprattutto a una verifica più attenta delle cosiddette conquiste liberali e scientifiche. Pure, dalla critica di quella che io

chiamerei l'idolatria del moderno, che solo in parte è stata tentata, emerge un tratto che più inquietantemente moderno non potrebbe essere: il rifiuto radicale della sofferenza, e l'illusione che qualcosa di buono possa essere compiuto senza martirio e senza sacrificio.

Sicuramente non possiamo continuare ad essere umanisti, e io sono convinto che la parabola di cinque secoli stia per essere compiuta. Ma nel momento di assecondare con un rifiuto ciò che ci sembra giusto e forse provvidenziale, noi ci accorgiamo che il disconoscimento dei propri padri spirituali è così arduo come il disconoscimento da una paternità naturale. Rinunciare all'umanesimo, tenuto conto che ne esiste più d'uno e che non tutti sono esaltatori dell'*homo faber*, è come strapparci un pezzo di carne viva.

La civiltà, e l'umanesimo che con essa si identifica, sono arrivati a una tale consumazione delle proprie fedi (che esista una natura umana, per esempio, e che l'uomo sia essenzialmente diverso dagli animali), da occorrerci, per salvarci dal nichilismo, un vero e proprio morire per vivere, un salto nel buio per ritrovarci in piedi, un rinunciare per possedere.

Io ho chiamato più volte tale conversione *ironia*, che alla lettera significa finzione: essa consiste nel contraddire i fini apparenti per lasciare a quelli reali la facoltà di presentarsi da sé. Per tale ironia non ci si rivolge indietro per ricordare e per conservare ma si legge la tradizione del possibile nel futuro. Per tale ironia sarà giocoforza lasciar rifluire e voler recuperare, magari col soccorso di grandi isolati come Dante e Manzoni, tutto ciò che la nostra tradizione visibile ha dimenticato: che il male esiste e che la dialettica storica non lo elimina; che l'uomo è capace di commetterlo anche gratuitamente e disinteressatamente; che questi, precariamente sospeso com'è, può avere *visioni* e percorrere un *iter* conoscitivo e liberatore.

Saprà l'Italia rivelare tanta ironia da non temere di morire alla propria tradizione visibile onde poter vivere, ricordandosi di ciò che è o che avrebbe potuto essere? In questo caso essa rivelerebbe una verità di cui io sono convinto, e che gli *opinion-makers* sembrano ignorare: potere una forza reale vincere attraverso una apparente debolezza. Ma forse tale forza e tale debolezza sono ormai la forza e la debolezza del mondo: e forse l'Italia, con le sue sconcertanti contraddizioni, non ne è se non il drammatico paradigma.

Sperare in un mondo artificiale

BERND WEYERGRAF

A questo punto vorrei aggiungere delle considerazioni su alcuni punti che mi sembra non siano stati sufficientemente approfonditi in questo convegno e che riguardano in primo luogo un'estetica del modo di sentire la vita, specie quel tedio e quella nausea che con il loro distacco danno alla vita umana – e pure alla vita *tout court* – una forma che sembra rendere casuale l'esistenza ma che in fondo almeno spiega il suo stesso annientamento.

A questo proposito vorrei ricordare l'immagine usata da Schopenhauer nell'introduzione dei « Supplementi » al « Mondo come volontà e rappresentazione »: « Nello spazio infinito innumerevoli sfere luminose..., internamente caldissime, ricoperte da una scorza rigida e fredda sulla quale uno strato di muffa ha prodotto esseri viventi capaci di conoscenza ». Verso la fine del secolo scorso, poi, Gerhart Hauptmann, assumendo un'atteggiamento molto simile, descriverà così l'impressione nello scorgere in lontananza una città: « Gli sembrò come una crosta grigia e ributtante. ...Mucchi di pietre e ancora mucchi di pietre... Si rese conto che l'uomo era il parassita più pericoloso che ci fosse ».

Mi sembra che proprio quest'ultima immagine abbia di particolare che, a prescindere dal suo giudizio in quanto singolo, all'uomo venga attribuito un valore. E per quanto in questo caso sia minimo, altrove questo valore può aumentare fino al super-umano. Queste oscillazioni nella scala di valutazione stanno ad indicare che la vita è di per sé diventata un valore, tanto da meritare studi particolari, per esempio in biologia e nella filosofia della vita, ma che deve ancora trovare un insieme di nuove motivazioni per fondare appunto la giustificazione dell'esistenza del singolo nella massa. Le considerazioni di un generale della Prima guerra mondiale forniscono un indizio degno di nota di quali siano le conseguenze derivanti

dall'irrevocabile emancipazione dell'uomo dai vincoli morali e religiosi tramandati e dal suo giudizio prettamente funzionale dei processi politici ed economici: il generale Falkenhayn fu il primo – credo – a fare piani di guerra non secondo le strategie tradizionali, bensì mettendo nel conto la vita dei soldati, cioè i loro stessi corpi, nell'intento di fiaccare e sconfiggere il nemico con la guerra di posizione.

Come poi sotto il nazismo la vita delle minoranze, degli «outsider», e addirittura di intere popolazioni, venisse dichiarata inferiore e annientata con azioni di massa sono fatti noti a sufficienza. E dato che però lo sterminio venne compiuto entro un contesto normativo, sembrò opportuno di lasciarne trapelare quanto meno possibile all'esterno; fintanto che l'ideale di «allevare» il nuovo uomo-dominatore non cominciava davvero a realizzarsi in modo da venir considerato quantitativamente rilevante, neanche i nazionalsocialisti vollero mettere ulteriormente alla prova – e proprio durante la guerra – i sentimenti della popolazione.

Una volta finita la guerra, i vincitori cercarono ancora una volta di salvare quegli antichi valori che ai nazisti tanto importava di distruggere.

Nel corso dei Processi di Norimberga, in buona fede, si perseguirono i crimini dei rappresentanti del nazismo come se fossero state violate delle norme naturalmente e generalmente valide, e si cercò di comprendere negli schemi e nella concezione tradizionale di giustizia e di dignità umana quell'inconcepibile strage prevista burocraticamente a tavolino fin nei particolari. Ma già anteriormente la stessa guerra di cui ora si perseguivano i crimini aveva provato l'assoluta incompatibilità della morale tradizionale con le conseguenze dei nuovi metodi di distruzione. Con la costruzione e l'uso della bomba atomica si raggiunse allora il massimo del potenziale distruttivo e nel contempo la massima distanza ed indifferenza nei confronti delle vittime. Quando in seguito chiesero a Truman – il Presidente che diede l'ordine di sganciare le due bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki – se c'era qualcosa nella sua vita di cui si pentiva, si dice che abbia risposto: «Sì, di non essermi sposato prima». Ancora più drastico forse il commento del pilota stesso alcuni giorni dopo, durante un'ispezione della città di Hiroshima ormai distrutta: «Good job!» (Un buon lavoro!).

A mio parere non dovremmo esserne troppo sorpresi. Di

tutti quelli che vi presero parte, l'unico americano che cercò di chiarirsi le conseguenze di quell'atto fu Eatherly, un altro pilota. E per questo non solo fu definito un anormale dalle reazioni degeneri, ma egli stesso ne uscì quasi pazzo. Tutto ciò lascia prevedere ben poco di consolante riguardo alla capacità dell'uomo di far fronte ai conflitti e di armonizzare moralmente l'affettività quotidiana con le tendenze distruttive, per non parlare poi della capacità di tutelarsi con le proprie forze dall'autodistruzione.

Quando però gli uomini – ed è un fatto continuamente dimostrato – sono incapaci di controllare la loro affettività con le proprie forze, e non ci si può aspettare aiuto né dall'alto né da una concezione d'ordine che sia vincolante, allora nemmeno l'arte, tutta l'arte, ha più alcun senso, fintanto che opera col repertorio tradizionale di identificazione, catarsi, o estraniamento che sia.

Una via d'uscita, a mio parere, può trovarsi in un'altra direzione, e vorrei formularla in modo analogo a Villiers de l'Isle-Adam quando, atteggiandosi a dandy un giorno esclama: «La vita! – ma per noi se ne occupa la servitù!», così ora si potrebbe dire: «Sentimenti! – ma per noi se ne occupano le macchine!» L'uomo informato e al passo coi tempi che seriamente intendesse una cosa del genere non potrebbe che perire a causa della sua scienza e della pietà che prova. Nella misura in cui i mass-media sono rivolti alla costruzione di un altro mondo, molto più perfezionato e resistente e – a differenza della vita – soprattutto reversibile, a poco a poco potremo affidare a questo mondo artificiale le nostre sensazioni inservibili e la nostra affettività distruttiva perché in una siffatta sede vengano sottoposte a prova e ad interreazione in via sperimentale. (Questa è una delle grandi acquisizioni dimenticate del Naturalismo, soprattutto di Arno Holz, che già allora cominciò a lavorare in tale direzione). In questo modo ce ne libereremmo come per gioco e per la prima volta nella storia troveremmo il tempo di occuparci di cose più importanti. Le prime avvisaglie sono già oggi manifeste. Determinate forme di sessualità posso lasciarle ai film porno per riflettere, finalmente, nella mia propria vita su altre forme di convivenza.

E nella vita d'ogni giorno dovrei forse sfogarmi in atti d'aggressione che risultano tanto più credibili così come vengono messi in scena dalla televisione o dal cinema? Se ciò

avvenisse non riuscirei a pormi all'altezza del modello. Naturalmente esiste qui il pericolo di un feed-back che porti ad un adeguamento della realtà alla finzione. Tutti i nostri sforzi dovrebbero essere diretti ad evitare che ciò accada.

Traduzione di Marta Cova

Nichilismo e determinismo

ALDO MAGRIS

Ho sentito dire da una persona intervenuta nel dibattito di ieri che Nietzsche, con la sua dottrina dell'eterno ritorno, non deve essere ritenuto un « determinista ». Egli infatti si propone di trasformare l'uomo in un « superuomo », mentre nessun vero determinista può porsi un qualsiasi progetto d'azione e di efficacia pratica, convinto com'è che il corso delle cose non dipenda in alcun modo da noi. Questo riferimento mi ha suggerito qualche riflessione sul tema del rapporto fra *nichilismo e determinismo*.

A dire il vero con la sua espressa opinione, per quanto concerne Nietzsche, non mi trovo affatto d'accordo, anche se so che il problema del determinismo non è specificamente nietzscheano e che sarebbe quindi scorretto voler cogliere il suo pensiero da questo esclusivo punto di vista. E poi naturalmente bisognerebbe intendersi su che cosa significa « determinismo ».

Mi permetterò qui di assumere questo termine in una accezione abbastanza lata, per esempio così: l'azione dell'individuo, per quanto apparentemente libera e volontaria, in realtà è condizionata da qualcosa di superiore, che possiamo chiamare, fra l'altro, « destino ». Sotto questo profilo non si può non notare in Nietzsche fin nei suoi anni giovanili un sensibile interesse per il problema della « libertà », ¹ che poi diventa, in seguito alla frequentazione di Schopenhauer, il problema della « volontà ». Né si può far a meno di avvertire il drammatico senso del destino che pervade la sua celebre poesia *Al Dio sconosciuto*, tanto simile, in questo, all'*Inno a Zeus* dello stoico Cleante. ² Come poi non dare il giusto peso al concetto di « *amor fati* »? E proprio questo concetto è chiaramente in relazione con la dottrina dell'eterno ritorno, ³ la quale,

¹ V; per es. la lettera a W. Pinder del 1859 (n. 62 dell'Epistolario).

² Nietzsche conosceva bene il fr. di Cleante (527 v. Arnim) che cita in *Aurora*, III, 195 come esempio di perfetta classicità.

³ *Gaia Scienza*, IV, 276.

a mio avviso, difficilmente si può intendere se non in un senso deterministico. Eterno ritorno significa che il presente in cui viviamo è assoluto.⁴ Ognuno è condannato a vivere in eterno una situazione fondamentalmente identica, dalla quale non potrebbe uscire anche se lo volesse. Non resta dunque che accettare la ripetizione dell'identico destino con dionisiaco entusiasmo. Ora, il « superuomo » non è colui che può modificare l'esperienza determinata dall'eterno ritorno, bensì colui che ha la forza di accettarlo. Questo è il senso del « pessimismo della forza » di cui parla Nietzsche.

Direi che una predisposizione istintiva al « determinismo » in Nietzsche sia stata accentuata anche dal suo atteggiamento radicalmente *antimoralistico*. Sarà bene chiarire cosa voglio dire con questo termine. « Moralismo » lo chiamerei un inguaribile vizio del *giudicare*: il giudizio degli amici di Giobbe, tanto per intenderci. Qualunque cosa accada nella vita, soprattutto di doloroso (la felicità non sembra aver mai stimolato la riflessione) il giudizio moralistico ha la risposta pronta: si tratta della giusta conseguenza di una colpa o di un peccato liberamente e responsabilmente commesso. Ecco perché bisogna far di tutto per comportarsi bene, allo scopo di garantirsi dalla disgrazia. In ultima analisi, il moralismo non appartiene tanto alla storia dell'etica, quanto alla storia della metafisica. È un tentativo di razionalizzare il problema del male, presupponendo implicitamente un certo schema *ontologico*, secondo il quale l'uomo gode di una specifica autonomia all'interno dell'essere. Egli è responsabile delle sue azioni proprio perché ne è l'unico padrone.

Per Nietzsche l'idea di una consequenzialità fra colpe e pene costituisce una « spaventosa follia ».⁵ Conosceva troppo bene la tragedia greca per non sapere quanto ambiguo sia il fenomeno della colpa e come non possa esserci una « relazione adeguata »⁶ fra colpevolezza morale e infelicità della vita. A sua volta, questo folle pensiero non è che una ipocrisia e una distorsione, di cui analizzerà i meccanismi in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*.

Che la volontà umana non sia libera e che le nostre azioni

⁴ La migliore interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno mi pare quella di G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera* (Milano 1974) pp. 200-210: non si tratta di una negazione del tempo ma di una negazione della trascendenza (« trascendenza » qui intesa in senso heideggeriano).

⁵ *Aur.*, V, 563.

⁶ *Aur.*, I, 78.

siano fondamentalmente condizionate è un pensiero che accompagna tutta l'evoluzione di Nietzsche. Il momento più interessante di questo sviluppo è rappresentato, a mio avviso, dal superamento della coloritura ostentatamente positivistica data a questo pensiero all'epoca del distacco da Wagner. Lo si trova documentato in una prima fase in *Aurora*, e poi soprattutto dalle annotazioni degli anni 1885/1886 e dagli studi preparatori per la *Volontà di potenza*.

Nietzsche parte da una suggestione di Democrito, il filosofo greco che gli è più caro: al fondo della causalità naturale sta un caso cieco e spietato.⁷ Su questa base egli rifiuta il rapporto causa-effetto e sostiene che nella natura esistono soltanto rapporti di forza.⁸ Anche l'azione umana è espressione necessaria di un gioco di forze del tutto irrazionale: « l'uomo è assurdo e amorale come il resto del mondo ».⁹ Allora il problema della volontà cambia aspetto: non si tratta più di un volere libero o non libero, ma di un volere forte o debole.¹⁰ Il che, si badi, non equivale a una presa di posizione anteterministica. L'agire dell'uomo è sempre condizionato, ma in un senso più profondo di quanto non pensassero i positivisti: condizionato da una natura che svela il suo vero volto irrazionale e violento.

La conclusione ultima di Nietzsche è che la libertà nel mondo fenomenico è « impensabile ».¹¹ La vita dell'uomo, dunque, è « destino ». Che Nietzsche ritenesse impossibile argomentare contro tale conclusione è detto nell'interessante aforisma sul « fatalismo turco » ne *Il viandante e la sua ombra*: tutto ciò che pensiamo sul destino, a favore o contro, è già *destino*.¹²

Queste limitate e sommarie indicazioni volevano mostrare come una certa forma di determinismo sia intrinsecamente legata al nichilismo nietzscheano. In realtà l'associazione fra

⁷ *Aur.*, II, 130 Per l'associazione ἀνάγκη — caso v. anche l'importante annotazione n. 10 [B 37] (1880-1881) Colli-Montinari. Talvolta Nietzsche riprende anche l'immagine eraclitea (fr. 52 Diels) di αἰών come fanciullo che gioca a dadi.

⁸ Cfr. annotazioni 36 [18] e 40 [55] C.-M. del 1885; 1 [38] e 2 [39] C.-M. del 1886; *Al di là*, I, 22.

⁹ Cfr. n. 10 [B 37] C.-M. (1880-1881).

¹⁰ *Al di là* I, 21. Per la formazione di questo pensiero cfr. annotazioni 34 [250] e 38 [8] C.-M. del 1885 e 1 [44] C.-M. del 1886. Un primo accenno già in *Aurora* (II, 128): *Stolz und Machtgefühl des Menschen* come progenitori della dottrina del libero arbitrio.

¹¹ Cfr. l'appunto per la *Volontà di potenza* n. 7 [4] C.-M. (1887); anche *2 Umano tr. u.*, I, 50 e n. 34 [61] del 1885.

¹² *2 Umano tr. umano*, II, 11; cfr. n. 10 [B 37].

determinismo e nichilismo ha, storicamente, un carattere generale. Già nell'antichità l'argomentazione antideterministica, che risale, nelle sue linee fondamentali, a Carneade,¹³ faceva perno su due motivi: il determinismo rende impossibile la religione e contrasta con le esigenze della morale sociale. La stessa cosa si argomentava contro il fatalismo astrologico. Da ricordare anche il caso veramente emblematico del « nichilismo » gnostico, dove la fede nella predestinazione (concetto che peraltro va tenuto ben distinto geneticamente da quello di destino) si apre ad esiti immoralistici ed antisociali.¹⁴

Ora, l'osservazione più interessante da farsi, in questa sede, è la seguente. Il « determinismo » e più in generale l'idea di destino, mentre alligna naturalmente in un contesto « nichilistico », sembra d'altronde appartenere pure a una proposta di « superamento » del nichilismo come quella del prof. Severino. Anche nella ontologia eleatica il presente (come nell'eterno ritorno) è assoluto, perché la totalità dell'essere è da sempre già data; non c'è posto per un futuro meramente « possibile » né per una capacità d'azione « libera » e autonoma da parte dell'uomo. Il prof. Severino ha detto che la salvezza dal nichilismo, se c'è, non deriva dai nostri sforzi, ma appartiene al « destino ». Il « destino », secondo le sue parole di ieri, è il « fondamento », che si rivela come tale allorché i tentativi per scalzarlo si risolvono in un'*autodistruzione*, sicché, mentre crede di colpire il destino, l'uomo colpisce ed annienta se medesimo. In questa concezione ritrova vitalità non solo la filosofia di Parmenide, ma anche l'esperienza religiosa della tragedia greca.

Trovo veramente singolare il fatto che il « determinismo » nasca sia in una visione del mondo nichilistica sia post-nichilistica (se ammettiamo la prospettiva severiniana del « superamento »). Da un lato è indubbio che il determinismo esprime un aspetto essenziale del nichilismo in quanto rende superflua la morale e la religione; dall'altro il determinismo « supera » l'individualismo nichilistico, mette in crisi quell'autonomia dell'uomo che costituisce l'ontologia del mondo della tecnica, e nello stesso tempo offre all'uomo un fondamento, in base

al quale ognuno può accettare il proprio posto nel mondo, in pace con gli Dei e con se stesso.

Però proprio questo concetto di *accettazione* mi pare che meriterebbe di essere ulteriormente approfondito. Un destino, è ovvio, non si può cambiare: si può soltanto accettare o non accettare (a sua volta anche la non-accettazione non cambia per nulla lo stato delle cose). Eppure non è del tutto irrilevante il fatto che tale accettazione avvenga o meno. In tal modo sembrerebbe che al di là della radicale antitesi fra l'ente o il destino, e il niente, ci « sia » (naturalmente non in senso ontico) anche la comprensione e l'accettazione dell'essere o del destino che è funzione della coscienza.

Un'ontologia di questo tipo si presenta nel pensiero maturo di Fichte (penso per esempio alla Dottrina della scienza del 1804): al di fuori dell'essere non c'è « nulla » se non la sua *immagine*, cioè il *sapere*. Ma forse già il pensiero greco offre delle preziose indicazioni a questo riguardo. Il concetto di ἀλήθεια, com'è noto, implica il sapere proprio in quanto non è piatta evidenza, ma *trasparenza*, la quale va percepita, compresa, approfondita. Nello stesso Parmenide alla ontologia dell'ἀλήθεια si accompagna una fenomenologia della δόξα.¹⁵ Anche il « destino » non è qualcosa di *immediatamente* perspicuo e la tragedia, nelle sue espressioni più alte, mette in scena proprio il tortuoso, drammatico processo della sua interpretazione. La vicenda di personaggi come l'Eteocle di Eschilo o l'Edipo di Sofocle è certo in se stessa già data e conclusa né il protagonista può togliere o aggiungere alcunché; e tuttavia egli può, anzi *deve* intraprendere il *cammino* che lo porta alla tragica acquisizione della verità.¹⁶

Alla luce di queste riflessioni si può pensare, io credo, che una concezione pur rigorosa dell'essere non assegna alla coscienza umana un ruolo meramente passivo e da « servo » di fronte all'onnipotenza del destino. Si tratta solo di portare avanti, come ha osservato il prof. Verra nel suo intervento, l'esigenza della fenomenologia oltre a quella dell'ontologia.

E così possiamo anche risolvere il paradosso da cui si era

¹³ Mi riferisco alla interpretazione di Parmenide di H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*. « Wr. St. » 66-1953 e L. Ruggiu, *Parmenide*, Padova 1975.

¹⁴ Sul rapporto sapere-verità nella tragedia v. gli stupendi studi di W. Schadewaldt, *Sophokles' Aias und Antigone*, Berlino 1929 e K. Reinhardt, *Sophokles*, Francoforte 1933. Per l'analogia Eteocle-Edipo mi permetto di riferirmi al mio lavoro *Verità e interpretazione nella tragedia greca* in « Miscelanea della Facoltà di Magistero di Trieste », Udine 1979.

¹³ Si veda in proposito D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité greque* Lovanio 1945.

¹⁴ Intendo il « nichilismo » gnostico essenzialmente nel senso del suo « anticosmismo », come descritto da H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttinga 1934.

partiti, che Nietzsche, pur nel suo fondamentale « determinismo », si proponga non di meno di formare il superuomo. Certo, niente si può costruire che non sia già dato originariamente; o, per usare la terminologia di Fichte, la coscienza non può « costruire » l'essere, ma soltanto « ricostruirlo ».¹⁷ Eppure questa « ricostruzione » dev'esserci. Per questo Nietzsche esprimeva il compito formativo della sua filosofia con il motto di Pindaro: « *diventa ciò che sei* ».

Domande

CLAUDIO MAGRIS

Vorrei fare alcune domande, che riguardano soprattutto le relazioni di Vattimo e Severino, ma anche altre relazioni. L'intervento di Vattimo di poco fa è stato molto diverso da quello di stamattina, perché ha posto l'accento sulla necessità di un orizzonte, di un'apertura in cui collocare le contrapposizioni delle vicende della vita. Nel suo discorso di stamattina l'esigenza di questo orizzonte comprensivo non c'era e sembrava anzi che, per Vattimo, la sua mancanza — la mancanza di qualcosa che avvolge e comprende i dettagli immediati — fosse un dato positivo, la premessa per la libertà dei particolari dispersi e irrelati.

Quando Severino denunciava il nichilismo implicito nella frase « quando io non c'ero », mi veniva in mente uno scrittore austriaco, Gütersloh, il quale paragonava la figura ideale del poeta a una testa fornita di occhi da tutte le parti, a un faro che getta luce in tutte le direzioni e dunque continua a vedere, a illuminare anche ciò che secondo una prospettiva limitata, sembra sparito, non più esistente. Le cose che, da un punto di vista limitato, sembrano svanite, esistono invece da un'altra parte ancora, ed appaiono nella luce. A questo punto vorrei ricordare a Vattimo un suo saggio su Heidegger, molto bello e molto diverso dalla sua relazione in cui egli sottolineava il pensiero come *Andenken*, il pensiero rammemorante, che custodisce nella memoria qualcosa da proteggere contro il dominio della ragione calcolante. La memoria, in quanto tale, si rifiuta di consegnare l'ente al niente, conserva e difende dal nulla ciò che è, non ammette la contraddizione nichilistica denunciata da Severino, e mi chiedo se non sia possibile scorgere in essa una salvezza dal nichilismo. E vorrei chiedere a Vattimo, se, contrariamente a quello ch'egli ha detto stamattina, il pensiero rammemorante da lui così bene analizzato non possa o debba condurci a

¹⁷ Fichte, Dottrina della Scienza 1804, lez. XIX (*Nach-Konstruktion*).

distinguere fra qualcosa che possiamo definire come autentico e qualche cosa d'altro.

La più grande letteratura contemporanea presuppone certamente la crisi o la mancanza del fondamento, ma in qualche modo si afferma e si dà forma e significato contro questa assenza di fondamento, ritraendola con fermezza, ma anche dicendo la nostalgia per il senso nascosto e latitante della vita. C'è silenzio e silenzio: c'è il silenzio di ciò che semplicemente non esiste e c'è il silenzio che, in quanto assenza, rimanda a una dimensione nascosta, indicibile, anche mancante, ma di cui si avverte la mancanza e con la quale occorre dunque fare i conti. La poesia, di per sé, è memoria, è sincronica esistenza di tutto ciò che esiste sempre nel testo, anche se la lettura lo articola secondo la temporalità: se leggiamo l'*Amleto*, possiamo dire « quando Polonio era vivo » o « quando Polonio non ci sarà più », ma Polonio nel testo c'è, c'è sempre, non sparisce mai, il testo è presente nella sua integrità. La poesia, che è memoria, vive al di là della contraddizione denunciata da Severino, al di là del nichilismo. La poesia è quell'orizzonte in cui si collocano le apparenze singole, ed anche i valori e i giudizi. Mentre ascoltavo Oswald Wiener, pensavo al suo straordinario libro *Verbesserung von Mitteleuropa, Roman*, a quel passo in cui si denuncia la lingua come un'infezione che corrompe, falsa la vita. Mi chiedevo allora se e in che misura la lingua – con la sua articolazione temporale, con il suo carattere sostitutivo del reale, con la sua convenzionalità e arbitrarietà – non contenga un momento nichilistico, e se il sapere di per sé, con l'impulso al dominio che gli è proprio, non abbia una valenza nichilistica oppure se ciò valga solo per determinate forme e organizzazioni del sapere, per particolari strutture di sapere alienato. A questo punto un'osservazione a proposito della relazione di Anna Giubertoni sul *Felix Krull*. Non sono del tutto d'accordo con un'interpretazione che identifica Krull con il soggetto inesistente, che consiste solo nelle maschere e nel loro mutevole scambio, privo di un volto vero celato dietro quel gioco: che consiste, per usare i termini adoperati da Vattimo stamattina, solo in un valore di scambio, ignaro d'ogni valore d'uso, di ogni individualità definita. Mi sembra che, in quel gioco, il soggetto – Krull – difenda acrobaticamente un proprio irriducibile valore d'uso dalla funzionalità che lo minaccia.

Krull non si lascia mai afferrare né consumare, sfugge a

quel meccanismo della convertibilità, difende la propria precaria individualità – proprio perché non è un io compatto, un classico busto marmoreo, bensì un io fragile e incrinato, egli si difende come un guerrigliero, come qualcuno che si nasconde, che gioca anche con la varietà delle parti che lo costituiscono, ma che in questo gioco cerca sempre in fondo di ricomporsi, di serbare fra le proprie crepe uno spazio mobile che sia suo, solo suo. L'ironia, che è il contrassegno del Krull, è anche una tecnica di difesa del presente, un modo di non consegnarlo al passato e alla distruzione, di salvare la vita. Krull assomiglia alla figura manniana di Goethe in *Lotte a Weimar*, a quella straordinaria figura di uomo insieme vecchio e giovane, acciaccato e demonicamente affascinante, che ha sempre presente a sé tutta la sua vita, e la vive e percorre di continuo, senza consegnare alcunché al nulla. L'ironia impedisce qualsiasi assolutizzazione, totalitaria e mortale, non idolatra nessun fondamento ma neanche la mancanza del fondamento, impedisce di farsi un culto dell'infondatezza, così come l'ebraismo diffida dal farsi un idolo perfino della parola di Dio. Krull difende, col suo gioco, una sua irriducibile individualità, un suo irriducibile valore d'uso.

L'ironia deve relativizzare ogni diagnosi di fatalità e necessità dei fenomeni, anche del nichilismo. A questo proposito mi pare che ci sia una netta distinzione fra coloro che si sono occupati, nella discussione, del nichilismo da un punto di vista teoretico, sul piano di una filosofia militante, (p. es. Vattimo, Severino) e coloro che se ne sono occupati da un punto di vista storico-critico, sul piano per così dire della storia della filosofia o della storia delle idee (p. es. Fetscher e zur Lippe). Dovremmo chiederci se il dibattito sul nichilismo indica la reale urgenza di un problema attuale o un *revival* storicizzante della cultura *fin de siècle* e della sua critica dei valori, in primo luogo naturalmente Nietzsche.

A proposito della cultura *fin de siècle*, che ha dato grande voce al nichilismo, l'intervento di Kraus, con l'accento posto sull'oscillazione nichilista e sul compiacimento della medesima, mi ha fatto pensare ad un grande romanzo di Jacobsen, *Niels Lyhne*, che raffigura proprio questa voluttuosa e tormentosa permanenza nella fluttuante indeterminatezza fra i valori abbandonati e quelli non raggiunti: se per Nietzsche l'uomo è un ponte da attraversare ed un passaggio periglioso, l'eroe di Jacobsen – e, con lui, forse anche noi, an-

cor oggi – indugia su quel ponte, in quel passaggio ed in quella transizione. La letteratura scandinava di fine secolo, e soprattutto Ibsen, ha espresso con alta poesia l'insolubile conflitto fra vita e valore, il dissidio fra la vita e la sua rappresentazione: Ibsen lo ha espresso con una tragicità priva di speranza nel superamento di quel dissidio ma anche di compiacimento nei confronti di quest'irrisolubilità.

Ed è dall'autocompiacenza che, ancora e specialmente oggi, deve guardarsi ogni discussione sul nichilismo. Christina von Braun ha parlato di un mondo senza donna, nel senso più profondo del termine, Ibsen ha intuito e rappresentato la terribile desolazione del mondo borghese occidentale, privo di vera presenza femminile: i suoi ultimi drammi sono una struggente, disperata ricerca di creare un paesaggio in cui vi sia un reale spazio per la donna – una ricerca il cui esito è un tragico, nichilistico fallimento, mirabilmente ritratto dalla poesia.

Trascrizione della registrazione su nastro

Il nichilismo dal punto di vista della psichiatria e della psicanalisi

EMMA MOERSCH

Con il tema che mi sono scelta è mia intenzione discutere un particolare aspetto del nichilismo, non prendendo per niente in considerazione il nichilismo come orientamento di pensiero, concetto politico, tema letterario, ma il nichilismo come negazione di ogni significato, « espressione di una esistenza impossibile », come dice Thielicke (pag. 208), come piacevolissimo prosciugamento in questa vita, libero dalla costrizione di dare una forma, di sublimare oppure, in altre parole, di modellare la natura umana — per nominare alcune espressioni. Sarà mio compito chiarire la variante clinica del nichilismo, attraverso esempi tolti dalla psichiatria e psicanalisi quotidiana e dalla letteratura di queste scienze.

Secondo il modo dominante di concepire la malattia, nel fenomeno nichilismo si tratta sempre di forme patologiche di vita che gli uomini, certo, non cercano, ma per le quali soffrono e dalle quali si sentono sopraffatti. Senza dubbio vengono descritte esperienze di transizione, che mettono in luce le conseguenze della riflessione cosciente del tentativo di risolvere la vita.

Dal punto di vista psicologico esse sono, per citare Jaspers, « ...inevitabili, come un gradino, se la vita vuole diventare autocoscienza... Non si deve evitare il nichilismo nascondendosi, ma si deve viverlo — cosa peraltro possibile solo attraverso un'interna disperazione — se si vuole superarlo e ridurlo a semplice elemento... » (K. Jaspers, 1971, pg. 303).

L'uniformità dei lamenti nichilisti che possono ricorrere nelle forme di malinconia, schizofrenia, nei processi cerebroorganici, nelle situazioni di depersonalizzazione e di frustrazione, di natura psicotica e neurotica, si differenzia dalla produzione di vaneggiamenti schizofrenici che si orientano a seconda delle offerte tecno-scientifiche e culturali di una società, oppure racchiudono in sé grandiose rappresentazioni della fine del mondo.

Da questi ammalati sentiamo, ad esempio, espressioni come non-aver-più-alcun-sentimento e non-poter-più-percepire, condannati a vivere ed essere certamente morti, la perdita dell'esperienza del tempo poiché tutto non è più indistinto: non lo è il mondo, non lo è la persona.

Le citazioni seguenti sono tratte da un lavoro di A. Weber: « Der nihilistische Wahn und Depersonalisation – L'Illusione nichilista e spersonalizzazione ». Vi stanno alla base esperienze che l'autore ha fatto nella clinica universitaria svizzera di Waldau-Berna. « Io non ho più sentimenti per nessuno. So che non potrò nemmeno diventare pazzo. Devo soffrire eternamente ». « È come se fosse andata perduta la sensibilità dell'anima, non l'altra (la paziente si riferisce alla sensibilità per le sue mani) ». (A. Weber, pg. 20 ss.).

Desidero portare ancora alcune espressioni caratteristiche: « Io non vivo più, però sono qui, il mio sentimento è morto... » « siedo qui sulla panca, però veramente non sono io, non mi ritrovo più come quello, come colui che le persone mi conoscono, come colui che io prima mi ritrovavo. Le posate davanti a me, non sono posate, è qualcosa che sembra essere tale, però non è così... »; « non posso far nulla con il paziente, non lo posso visitare, non so neppure come ciò avvenga »; « le altre persone non sono affatto qui, nonostante io sappia che sono qui... non riesco a percepire nulla, è tutto come in un sogno, come se io non fossi assolutamente presente; una volta presi un narcotico e prima di addormentarmi mi sentivo come ora: ero lontano da me e non più responsabile della mia persona, non avevo più nulla da fare con me stesso »; « la depressione può trasformarsi velocemente in qualcosa d'altro, un miscuglio di amore e morte; la condizione potrebbe diventare tale che per me sarebbe la stessa cosa se fossi morto; non che io pensi come potrei morire, imponderabile; quando mi lasciavi con A. volevo qualche cosa di simile ».

Queste affermazioni sul dubbio della propria esistenza, sulla capacità di vivere delle esperienze, il sottrarsi, l'estraniarsi dalla propria vita, la perdita del normale rapporto con gli oggetti alienati ed inoltre con il loro uso, con il proprio patrimonio, derivano da mie esperienze con uomini che io, negli ultimi vent'anni, vidi quali pazienti e che furono classificati come psicotici e neurotici.

Nella letteratura psichiatrica il fenomeno Nichilismo viene collocato tra le forme di pazzia. Il « ...non senso delle idee pazze e, tra queste, soprattutto la forma del Nichilismo... »

(E. Bleuler, pg. 190), viene usato, dal punto di vista diagnostico-differenziale, come differenza tra psicosi cerebroorganiche e malinconie. La citazione viene nientemeno che da Eugen Bleuler al quale la psicologia deve molto. Una critica al suo rassegnato giudizio giova così poco come, del resto, asserire di comprenderlo e concepirlo totalmente sicché, dando una sovrabbondanza di emozioni, aumentano la fragilità nella quale si trova già l'io del malato e ne provocano la paura. Alla rassegnazione, da un lato, e al comprendere globale, dall'altro, non si deve contrapporre qualcosa come la « giusta » via di mezzo, che trasformi il « non-senso » di ogni pazzia idea – e non solo di quella nichilista – in senso compiuto, comprensibile all'io conscio, in modo che non si debba ricorrere ancora una volta a nuovi codici di interpretazione.

In realtà il cittadino medio o quello cosiddetto normale, dal punto di vista della psicopatologia, vive questa esistenza solo a costo di evitare la noia e di rinnegare una visione in prospettiva nei processi psichici che possono venire presi in considerazione in forme diverse. « L'uomo è certamente in sé, nonostante tutti i discorsi e le formule nichiliste », dice Jaspers (pg. 298, *Psychologie der Weltanschauungen* – Psicologia delle visioni del mondo) e con ciò ribadisce la differenza tra il Nichilismo come principio di pensiero e di vita, e il Nichilismo come fatto di malattia.

Nella ricerca di una interpretazione della forma nichilista che prende in considerazione i processi psicodinamici e non si appaghi della descrizione del fenomeno e del suo significato diagnostico differenziale, la decisione è subito presa. Il lavoro di Arnold Weber, appena citato, ha il pregio di una sinossi che, dal classico punto di vista psichiatrico e psicodinamico, rende comprensibile i processi spirituali che poggiano sul vissuto di ogni essere. Weber definisce il Nichilismo come « ...l'affettiva, spontanea negazione verbale dell'esistenza di un oggetto, contrariamente alla sua apparenza. In questo contesto anche le funzioni sono da considerarsi tra gli oggetti e il termine apparenza è da prendere anche in senso traslato » (A. Weber, pg. 132).

Per amore di completezza sia detto che il Nichilismo presenta proprio la negazione dell'esistenza dell'oggetto e del vissuto; ciononostante non intende Negativismo, come fenomeno separato, con il quale intendiamo un agire o un muoversi contraddittorio, conseguenza di una serie di impulsi. Le *idées de negation* descritte dalla psichiatria francese e la sindrome di

Cotard con le manifestazioni di dannazione, di immortalità e di negazione (H. Ey, pg. 249) fanno parte dei sintomi nichilisti e non di quelli negativisti.

Il soffrire soggettivo, l'infiltrarsi nella coscienza di momenti, estranei al proprio vissuto, furono, all'inizio, il criterio citato per le manifestazioni patologiche del vissuto. Giustamente vengono messi in discussione, nell'attuale dibattito, quei giusti valori che, nei vari settori, ne stabiliscono la norma; però penso, citando Basaglia, che « le teorizzazioni scientifiche sulla devianza... assumono, in definitiva, il significato di una ideologia di ricambio, qualora non vengano verificate sul nostro terreno pratico, in un'azione che definisca le premesse, la natura, i limiti e le conseguenze in rapporto alla nostra realtà. In questo caso la nuova ideologia di tipo sociologico si troverebbe a sovrapporsi alle arcaiche ideologie psichiatriche, disponendosi come riserva potenziale di ulteriori elaborazioni ideologiche. (F. Basaglia a pg. 15, *Die Ideologie des Anderseins* - L'ideologia della diversità).

Se io insisto nel sottolineare il « ma » di questo famoso uomo, morto così presto, non lo faccio per criticare una discussione problematica, ma per sottolineare la necessità della verifica sul terreno pratico con tutte le conseguenze che ne derivano. Quello che nel linguaggio sociologico viene chiamato « devianza », fa vedere un altro aspetto diverso da quello di sintomo, espressione che proviene dalla patologia, considerata dal punto di vista organico. Dove poi questo vada a finire, è un altro aspetto del problema.

Si trova scomodo che ad ogni nuova realtà, a causa della sua dialettica inerente, corrispondano nuove forme di deviazioni e che la molteplicità delle realtà che si susseguono, a meno che non si tratti di quelle vecchie che sono nascoste, non possano essere realizzate dall'uomo a causa della forza d'inerzia che gli è propria. Non ha alcuna importanza che Freud abbia preso l'espressione « forza d'inerzia » dalla meccanica. La psicanalisi considera questo processo spirituale - così come la disponibilità di identificazione - come appartenente al così detto progetto di crescita dell'uomo, e quello che noi osserviamo, in ogni cura medica, è il paradosso per cui viene sostenuta coscientemente la noia più completa. La forza d'inerzia provoca il suo effetto nonostante tutti gli altri sforzi in senso contrario; la reazione terapeutica negativa impedisce uno scioglimento di una falsa concatenazione. In breve, la re-

sistenza alla guarigione conserva, in modo provvisorio o duraturo, la supremazia.

Tutte queste sono forme di un comportamento nichilista e la decisione se un individuo possa usare questo Nichilismo trasformando, cioè cambiando la propria realtà o quella della collettività, dipende, come dice Freud, dai « rapporti delle forze che si combattono a vicenda... » (G.W. VII, 5. Vorlesung - pg. 54).

Sarebbe deviante tirare delle conclusioni in merito alla condizione psichica di ciascun individuo, partendo dalla corrente di pensiero che caratterizza un'epoca e che, a sua volta, si intreccia anche con il sistema socio-economico. Concedere e negare, al di là di ogni estremismo, non si ripercuote, come tale, sulle strutture psichiche. Un comportamento che sostiene completamente le tendenze moderne di quanto viene prodotto attraverso i canali di mediazione, può dimostrarsi, a lungo andare, quale prodotto di una trasformazione di tutt'altre tendenze inconscie. Per questo io sostengo la tesi freudiana che esige di abbandonare « la sterile opposizione tra impulsi esterni e quelli interni e... di trovare la causa della malattia nevrotica regolarmente in una ben precisa situazione psichica che, a sua volta, può essere collocata su diverse vie » (S. Freud, 1912, pg. 330).

Sarebbe ugualmente deviante sovrapporre, direttamente l'un l'altro, l'anonimato del mondo del lavoro che diventa sempre più settoriale, la complessiva ristrutturazione degli ordinamenti personali, come li ha descritti Mitscherlich in « *Die vaterlose Gesellschaft* » (La società orfana), e i lamenti sulla spersonalizzazione e il Nichilismo. Noi supponiamo che i fenomeni stiano in un rapporto di dipendenza, anche se, tuttavia, non riusciamo a descriverlo; come pure supponiamo che l'aumento, statisticamente in quasi tutte le forme di disturbi psichici, e non solo quindi in quelli psicotici, dipenda dai cambiati rapporti con l'oggetto, che tendono a teorizzare il rapporto stesso.

Le manifestazioni di spersonalizzazione e di frustrazione rappresentano, secondo le ricerche di A. Weber, la posizione fondamentale del pensiero nichilista. Il grado di incisività nelle ultime manifestazioni (a partire dalle singole parti del corpo per giungere, attraverso tutto il corpo, alla persona, all'ambiente e al mondo) è correlato all'intensità di spersonalizzazione. Weber rifiuta di ammettere una causalità dipendente da processi cerebroorganici e da concetti nichilistici, sostenen-

do, così, una posizione contraria agli psichiatri più noti – Bleuler è già stato citato – e mette in primo piano la personalità e l'inclinazione premorbosa, volendo così unire insieme due aspetti diversi.

Con Nunberg e alcuni altri autori, egli vede nelle idee nichilistiche una forma di rinnegamento, «...un qualche cosa che sta in mezzo tra il riconoscimento e l'essere completamente ignorati, una repressione» (A. Weber, pg. 11).

Io penso che Freud e i primi analitici, più di quanto non accada oggi, abbiano messo in primo piano l'attiva partecipazione del soggetto e con ciò «l'attività della vita spirituale umana», dove non è possibile distinguere i nevrotici dai sani di mente (S. Freud, 1910, pg. 53), nella realizzazione di qualsiasi sintomatica psichica; la stessa cosa desidero sottolineare anche per il nichilismo.

Weber vede nella concezione nichilista un preciso rapporto tra la negazione, quale «imperfetta repressione», e il rinnegamento. I processi psichici che egli espone e dei quali si serve il nichilismo per non prendere in considerazione oggetti e idee, sono descritti così espressivamente, che io desidero riproporli: «il rinnegamento è l'espressione di un atteggiamento ostile contro l'oggetto negato, una tendenza all'annientamento di una parte della persona che gli sta davanti o che, per lo meno, gli si scosta, manifestando così la necessità di stabilire i confini con lui, liberarsi di lui, escluderlo. Si tenta di vivere come soddisfatto il bisogno che, però, non può essere mai appagato, così che il rinnegamento deve essere sempre ripetuto da capo. Infatti un'altra parte della persona conosce troppo bene la sua impotenza di fronte alla realtà e, nei casi di ambivalenza, prende posizione perfino contro la parte rinnegata. Il nichilismo può quindi, in primo luogo, diventare un tentativo tanto radicale quanto inetto, può uscire dal disorientamento e dalla ambivalenza, può essere una disperata e temeraria anticipazione del successo di tale sforzo, per salvare il rispetto di se stesso e salvaguardare l'unità della personalità...» (A. Weber, pg. 15).

Noi vediamo che è necessario un complicato meccanismo a due tempi per poter esprimere il rifiuto della persona, delle idee, delle esperienze con se stessi o delle situazioni. La forma di superamento psichico di tale rifiuto rimanda relativamente ai primitivi gradi dello sviluppo. Tutti conoscono quanto viene detto dello struzzo che nasconde il capo nella sabbia per non dover prendere atto di taluni ben precisi avvenimenti;

alla stessa maniera è altrettanto nota anche la negazione. Come il rinnegamento, così anch'essa non riesce a tenere lontano completamente i fenomeni della coscienza. Rinnegamento e negazione, nei confronti della repressione, non sono sufficientemente separati, sono una «imperfetta repressione», come Nunberg (H. Nunberg, 1959, pg. 263) ed altri sostengono.

La condizione della spersonalizzazione di una personalità divenuta estranea a se stessa, che non può staccarsi dal suo conflitto vissuto consciamente, che non riesce a superarlo, ritorna a essere essa stessa il punto di soluzione del rifiuto, perché ci sono sempre parti del pensiero che condannano questa personalità così mutata, estranea, priva di sentimento. Va da sé che non viene raggiunto lo scopo di far sparire la spersonalizzazione, poiché anche il secondo tentativo conduce, ancora una volta, soltanto ad una infelice condizione e, precisamente, ad un sintomo nichilista che, per taluni, ha i requisiti di una illusione, per Jaspers quelli di una idea fissa; cosa che, nella gerarchia delle manifestazioni patologiche, è meno patologica.

Io mi sono addentrata così specificatamente nella psicogenesi della spersonalizzazione e del nichilismo, così come essi possono essere spiegati dal punto di vista psicanalitico, poiché l'analisi differenziata del fatto psicodinamico permette di fare delle ipotesi per quanto concerne la costituzione dell'individualità in una data società. Di quale formazione di individualità si voglia intendere, ciò dipende dallo sviluppo delle forze di produzione, dei rapporti di produzione e degli ordinamenti psicosociali, entro i quali gli uomini si socializzano.

Con l'espressione forza d'inerzia, ho già chiarito sopra che io ritengo limitata la capacità di raffigurare l'uomo; con ciò non può essere affermato che io accetto la crescente disindividualizzazione e la settorialità del lavoro, che diventa sempre più grande.

Da ogni parte viene mossa una richiesta di nuove finalità per canalizzare in un'altra direzione gli appartenenti alle sette e i componenti dei gruppi emarginati, per integrare i tossicodipendenti e gli alcolisti. Si parla poco o niente di costoro ed essi, nella maggior parte dei casi, sono coloro che si rassegnano ad entrare nell'anonimato degli ordinamenti, coloro che si adattano al consumismo e coloro che, in caso di noia e di malattia, manifestano diffusi disturbi corporali, quali espressione di difesa di se stessi, difesa peraltro inconscia a loro

stessi. La loro carenza di riflessione, il loro comportamento nei rapporti condotti tendenzialmente su se stessi e non sull'oggetto (è una forma di narcisismo) parla di una evoluzione psico-sessuale la quale si fissa preponderatamente su quel gradino sul quale noi spesso collochiamo i già ricordati meccanismi della negazione e del rinnegamento. Questi uomini hanno sviluppato, oltre a ciò, rigide funzioni dell'Io, che permettono loro un inserimento relativamente armonioso. Ciò fa sì che essi si distinguano da quelli nominati poc'anzi, i quali, come sempre, conducono una protesta sterile dalla quale non riescono a uscire per seguire i canoni di una normalità imposta e finiscono, talvolta, col distruggersi, imboccando il sentiero dell'autolesionismo. Il risucchio, secondo il cosiddetto allucinante appagamento del desiderio freudiano, conduce, con un movimento regressivo, su posizioni ancor più antecedenti di quelle indicate per le forme psichiche della spersonalizzazione e del nichilismo. L'impulso ostile, provocato con pratiche magiche o con droghe, conferma, fondamentalmente, la stessa vacuità che noi troviamo nei cosiddetti bene integrati. In tutti e due i gruppi la costituzione dell'individualità resta molto più indietro, al di sotto di quello che era parso possibile, anche se lo scopo non sarebbe potuto mai essere raggiunto da tutti. Questo condurrà, per giunta, a far sì che quanto oggi appartiene parzialmente al campo della psicopatologia, una volta o l'altra possa venire acquisito dalla norma.

Finora ho tralasciato di parlare del suicidio. Il nichilismo e, nelle sue estreme conseguenze, il suicidio, vengono, molto spesso, messi in rapporto, senza che il fenomeno clinico del nichilismo, di cui si parla, venga chiamato in causa; invece viene preso in considerazione il temporaneo contenuto del pensiero.

Possiamo qui ricordare, alla fine, coloro ai quali, a causa delle loro idee nichiliste, non resta più alcuno spazio per l'esistenza ed hanno perso ogni possibilità nel campo della vita.

Nella più pura forma della malinconia psicotica, non è possibile una deviazione dalla storia della propria vita, la psichiatria parla di una spinta al suicidio. Questa è sempre presente quando il nichilismo accetta uno dei suoi aspetti più esasperati, spesso assolutamente non più possibili. « Io sono condannato a vivere in eterno ». Considerata dal punto di vista psicanalitico, questa forma di megalomania non può es-

sere contestata. Altri si suicidano per sfuggire a questo inappellabile nichilismo.

Parlando delle forme di nichilismo che noi vediamo nella clinica, Weber le chiama « un completo suicidio nel pensiero » (a. a. O., pg. 33) di fronte all'oggetto ostile contro il quale fu indirizzato il rinnegamento.

L'oggetto centrale nella spersonalizzazione e nel nichilismo è l'Io, oggi chiamato anche il Se stesso. « Nella spersonalizzazione totale... la personalità propria sta assolutamente sul primo piano di ogni interesse » (a. a. O., pg. 120), la libido, come dice Freud, è allontanata dagli oggetti.

In tutte le differenze delle teorie narcisistiche moderne, a tali persone viene attribuita una spiccata sensibilità per il rifiuto dell'amore; noi diciamo che si tratta di una forte mancanza del senso del proprio valore personale, di un disturbo narcisistico. L'aspetto contrario che prende allo stesso modo così poco in considerazione gli oggetti, sono le narcisistiche manie di grandezza del cui rapporto con la spersonalizzazione ed il nichilismo, io non posso dire niente.

Il disturbo narcisistico corrisponde ad alcuni modelli di suicidio moderno, i quali, nella crisi narcisistica (Henseler), collegano il motivo della condotta suicida. Qui gli stati aggressivi non sono esclusi, tuttavia manca la spiegazione della parziale ed importante aggressione dell'oggetto, la quale, nel senso del lavoro freudiano su « tristezza e malinconia », va contro il proprio essere se stesso e con la quale noi ci confrontiamo nelle cure psicanalitiche non solo di casi di manifestazioni depressive, ma anche nevrotico ossessive.

Io desidererei unirmi alla concezione freudiana, secondo la quale la perdita di un oggetto amato secondo il tipo narcisistico, ha come conseguenza non solo un abbassamento del proprio valore, cosa che viene accettata nella sintomatica nichilistica, ma conduce anche ad una attivazione di aspirazioni aggressive che non vediamo volentieri in gioco.

Traduzione di Luciano De Nardi

Creazione dal Nulla: Creazione del Nulla

CHRISTINA VON BRAUN

Oggigiorno la donna si trova in una fortunata posizione, ossia al di fuori di determinati sistemi di valori, entro i quali, per millenni, non le fu riconosciuta alcun'importanza. Al contempo però la sua situazione è difficile, in quanto essa deve accingersi a formulare nuovi concetti, senza avere quella rassicurante certezza, tipica del patriarcato, che la prova dell'esattezza delle sue asserzioni è stata da tempo fornita da una fitta rete di asserzioni concordi — come per caso! — di carattere religioso, filosofico e scientifico. Inoltre, però, la donna deve opporsi a codesto solido sistema di idee e di valori sulla base di uno strumentario che, in verità, ancora non esiste. E se per caso esiste, è pur sempre ancora solo un peso piuma al cospetto della perfetta cattedrale costruita dalla logica patriarcale.

Lo strumentario, di cui oggi dispone la donna, consiste soprattutto di due fattori: una conoscenza relativamente frammentaria della cosiddetta pre — o proto storia, della quale si conoscono più i miti che la realtà sociale, che va considerata con una certa circospezione, poiché ci proviene in buona parte da storici o scienziati che non si pongono al di fuori dei vigenti sistemi di valori. L'altro fattore consiste nella esperienza soggettiva, e sappiamo tutti che è un fattore importante ma che, essendo difficile da comprendere e da comprovare, esso ci appare sempre come un peso piuma al cospetto della fortezza dell'obiettività patriarcale. L'unica possibilità di argomentazione, che si offre a questo peso piuma, consiste nel confutare la logica del patriarcato con le proprie forze, provocando magari forse solo una piccola incrinatura nell'intero edificio. Da questa prospettiva intendo affrontare il tema di questo convegno.

Ci sono pochi concetti che hanno tanto poco da dirmi, quanto quello del nichilismo. Ciò per me non significa rifiuto, bensì: non so che farmene, non suscita in me alcuna sensa-

zione, non mi stimola mentalmente, non riesco ad associarlo a nulla — proprio a nulla. Debbo dunque cercare di chiarirne il perché e vado alla ricerca di un altro concetto da paragonare al nichilismo. Mi viene da pensare alla morte, poiché anch'essa ha a che fare col « nulla » — ma il paragone non calza sul piano soggettivo. La morte provoca in me un fortissimo effetto sul piano intellettuale e su quello emotivo. Lo stesso dicasi per parole quali *silenzio*, *ammutolimento*, *buio*, *passività* — tutti concetti che nel loro significato obiettivo sono paragonabili al nulla, ma che per me significano molto.

Evidentemente il nichilismo, almeno per me, non ha nulla a che vedere con ciò che di solito s'intende per « nulla ». La mia ricerca prende quindi un'altra direzione — quella del contrario del nulla: essere, vita, attività, volontà, lingua — tutti concetti che a loro volta confluiscono in un altro grande «ismo» che in genere viene considerato come il contrario del nichilismo: nel concetto di Humanismus o umanesimo. Or bene, anche questo concetto provoca in me la medesima reazione del nichilismo: non sento nulla, non mi sento affatto stimolata intellettualmente, non vi associo niente. Proprio niente del tutto.

Sarebbe ora facile dedurre da questa scoperta che nichilismo e umanesimo, almeno stando alla mia esperienza soggettiva, rappresentano la stessa cosa. E poi lasciare le cose come stanno. Ho però l'impressione che la mia personale convinzione non scuota le fondamenta della logica patriarcale. Tenterò quindi di affrontare il problema con i mezzi della logica. L'umanesimo, e lo sappiamo tutti, è il più grande successo della nostra civiltà. È la fede nell'Essere Umano, la fede nelle sue possibilità, nella sua forza, nella sua intelligenza, nella sua cultura — in poche parole: la fede nella sua somiglianza a Dio. L'umanesimo nasce nella fase storica in cui la fede nell'onnipotenza di Dio comincia a perdere la sua forza trainante, verso la fine del periodo medioevale, quando la fede nelle capacità creative dell'Uomo si spinge sino ad altezze incommensurabili. È quello il periodo in cui gli alchimisti sognano di creare l'oro ed anche l'uomo nell'alambicco, ed in cui con l'invenzione della stampa la disponibilità esclusiva della lingua scritta, e quindi della scienza, viene sottratta ai monasteri. Non è un caso, come vedremo poi, che la stampa abbia trovato la sua prima, grande applicazione nella riproduzione del « Martello della strega », che trasferì la supposta congiura tra donna e demonio dal piano della mitologia reli-

giosa al piano della donna reale. L'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento è anche il periodo in cui la pittura riscopre la prospettiva, che era andata perduta sin dall'antichità – e « chi dice prospettiva » per citare un'appropriata formulazione di Klaus Theweleit « dice centro, dice "Io" (che subordina a sé tutto il "Non-Io") dice dunque alla fin fine Sottomissione ed Imperialismo ». Ne deriva dunque un nuovo slancio alla vita terrena, associato al nuovo slancio dell'Individualismo quale fondamento dell'Umanesimo.

Questo trasferimento di fede dall'Onnipotenza divina all'Onnipotenza umana si compie di fronte ad una stupefacente mancanza di resistenza da parte della Chiesa. Anzi, al contrario, nella teologia moderna, l'esperienza di Dio come forse saprete viene descritta spesso come esperienza assoluta di sé, all'incirca nel modo in cui il teologo e filologo Herder alla fine del 18° secolo tentò di conciliare senz'altro Illuminismo e Cristianesimo. Cito un passo dell'opera « Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit ».

« Si guardi quest'uomo così pieno di forza e di sentimento divino, il cui sentire è intimo e quieto come la linfa che scorre nell'albero. Grande e sereno come la Natura! Come il suo intero corso è tranquillo ed audace – così, di per se stesso, lo fu il patriarca. La benedizione di Dio attraverso l'intera Natura, ove più fervida che nell'immagine dell'umanità, che si tramanda e perfeziona: nella donna per Lui creata, nei figli, a Lui somiglianti, nella stirpe di Dio che attorno e dopo di Lui riempirà la Terra ».

Herder non descrive qui espressamente il Paradiso, bensì la protostoria dell'umanità – solo che l'uno ha una stupefacente somiglianza con l'altra. Ed è proprio questo il motivo, per cui il trapasso dell'Onnipotenza da Dio all'Individuo avvenne in modo così scorrevole. Fu l'esatta trasposizione dell'immagine del Paradiso all'umana realtà. Nel Paradiso Dio creò l'Uomo, ossia Adamo, secondo Sua immagine e somiglianza. Eva invece secondo le Scritture venne creata solo « perché era male che l'Uomo fosse solo ». Questo lo si può sentire ancor oggi in qualsiasi rito nuziale religioso. Non solo nell'antichità greco-romana, al quale ama tanto riferirsi, bensì anche nella Bibbia l'Umanesimo trovò un modello per la propria immagine dell'uomo consistente nell'equiparazione di uomo ed essere umano – un'equiparazione che in diverse lingue si riflette nell'assoluta identità tra le due parole. L'Umanesimo,

quindi, non fa altro che trasferire il Paradiso sulla Terra – o almeno tenta di farlo.

Ma qual è, allora, la differenza tra il Paradiso – oppure l'immagine ideale umanistica dell'Essere umano – e la realtà terrena? La definizione del concetto di « paradiso » consiste nell'assenza della morte e quindi, necessariamente, anche nell'assenza della donna, la quale, assieme alla nascita, ha introdotto anche la morte. La morte – e con essa il Nulla – non esiste nel paradiso. Quindi non esiste neppure la donna. Ella è, per così dire, il prezzo dell'immortalità dell'uomo. Come si sa, la donna è anche responsabile del peccato originale, quindi dell'introduzione della mortalità. Chi vuole il paradiso e l'immortalità – e chi, da buon umanista, non li vorrebbe? – deve dunque rinunciare alla donna. Entrambi però – la morte e la donna – sono inconciliabili con l'immagine ideale dell'esistenza terrena. Poiché, come s'è detto, l'Umanista vuole creare il paradiso sulla terra, deve rinnegare non solo il Nulla – ossia la morte – ma anche equiparare al Nulla il ruolo della donna a dimostrazione dell'inesistenza del Nulla. Così egli definisce il ruolo della donna servendosi di concetti esprimenti l'inesistenza, quali silenzio, passività, ammutolimento. Tutto ciò che nella realtà sociale non corrisponde a tale definizione viene minacciato di vero e proprio annientamento. Ho già ricordato il « martello della strega ».

Si può ben discutere se questo mito della creazione abbia generato quasi sconsideratamente l'idea della somiglianza dell'uomo a Dio, causando il declino della religione, oppure, come propendo a credere, se tale mito della creazione sia stato solo il mezzo per giungere al vero scopo, quello cioè di dimostrare l'onnipotenza della mascolinità. È un fatto, comunque, che il mito della somiglianza dell'uomo a Dio divenne realtà sociale – identificazione di essere umano ed uomo – e che l'uno poté appellarsi all'altro per trovar conferma di sé, come in realtà accadde. Il diritto romano, di cui ancor oggi siamo gli eredi, si richiama, come si sa, all'ordine divino delle cose, soprattutto per quanto attiene ai rapporti tra i due sessi – e mi sembra che i nostri grandi umanisti dell'Occidente dimostrino una ben limitata memoria quando, condividendo l'ira dei fautori dei diritti dell'uomo, s'indignano all'idea che nella maggior parte degli stati islamici il Corano costituisca la base della Costituzione. L'unica differenza tra quei paesi e noi consiste nel fatto che gli umanisti islamici, a differenza di quelli cristiani, non hanno ancora raggiunto la loro meta. Ben presto

però anche gli umanisti islamici saranno senza dubbio in grado di poter rinunciare all'origine divina della loro costituzione — ossia nel momento in cui dall'ordine divino avranno tratto i cosiddetti diritti dell'uomo — diritti di cui, sin dai tempi della rivoluzione francese, le donne han sempre saputo bene per chi fossero stati istituiti. L'Umanesimo, l'Individualismo e l'Idealismo son dunque gli eredi spirituali — o i padri — di una concezione, secondo cui la definizione di Paradiso consiste nell'assenza della Morte e nell'assenza della Donna. Oppure, in altre parole: non già nella contrapposizione dell'uno rispetto all'« altro » bensì nell'assenza dell'altro. Il Nulla — equiparato alla Morte ed alla Donna — non esiste nel Paradiso, o nell'immagine ideale dell'Essere umano. In tal modo però a quest'Essere, oppure all'« io » che ne deriva, non vien posto limite alcuno. La vita può spingersi con la fantasia sino all'infinito, — una concezione che ci ha creato notevoli difficoltà già nel campo della Metafisica, e che cozza con le amare resistenze della realtà terrena, qualora si tenti di applicarla all'Essere umano. Ci sono, infatti, molti « io », che nella fantasia si spingono sino all'infinito, finendo inevitabilmente con lo scontrarsi tra loro. In un passaggio della « Nausea » Jean Paul Sartre ha dato un'efficace descrizione di questi « io ». Trascrivo il passo, abbreviandolo:

« Ne ho conosciuti tanti, di umanisti! Quello radicale, l'amico dei funzionari. Quello di sinistra, la cui maggiore preoccupazione è la salvaguardia dei valori umani. Questi non appartiene ad alcun partito, non volendo tradire l'umanità. L'umanista comunista ama l'uomo, dal secondo piano quinquennale in poi. Punisce in quanto ama. L'umanista cattolico, questo frutto tardivo dell'umanesimo, parla dell'uomo con profonda emozione. "Quale meraviglia" esclama costui "la semplicissima vita di un cantierista londinese o di una stivalaia!" Accanto a questi personaggi di primo piano ci sono poi gli altri: il Filosofo umanista, che si china sull'umanità quale fosse il suo fratello maggiore; l'Umanista che ama l'uomo per quello che è e l'altro, che lo ama per quello che dovrebbe essere; v'è l'umanista che vuole salvare gli uomini con il loro consenso, e quello che li vuol redimere contro la loro volontà... Tutti costoro si odiano a vicenda — beninteso come individui — non come esseri umani! ».

Oggigiorno nessuno può negare che da quest'odio reciproco tra umanisti siano scaturite delle dispute insuperabili nel dispregio della vita umana. La prima conseguenza di tale con-

cezione dell'onnipotenza dell'uomo, o della negazione dell'Essere-Nulla, consiste nel fatto che l'estensione dell'« io » all'infinito debba comportare necessariamente un annientamento dell'« io » altrui — e quindi anche la distruzione della fede nell'illimitatezza dell'« io ». Ma c'è ancora un'altra conseguenza contenuta nella negazione dell'Essere-Nulla. Si potrebbe descriverla pressapoco con la frase seguente: se non esiste il NON-Essere — vale a dire la Morte e la sua correlazione, la Donna — non può esistere neppure l'Essere, poiché necessariamente la negazione si basa sul contrario del negato. Quindi l'Essere — ed al suo posto, come già detto, si può anche dire Individuo o Uomo — deve necessariamente costruire un Non-Essere, onde poter affermare se stesso. In questo contesto vorrei citare una frase di Nietzsche tratta da « Al di là del Bene e del Male », che mi sembra illustrare chiaramente il tutto:

« Grazie al carattere virilmente forte e tenace dei grandi filologi e dei grandi critici della storia germanici (i quali, considerati nella loro giusta luce, furono tutti artisti della distruzione e della dissoluzione) gradualmente e malgrado tutto il romanticismo, che permeava musica e filosofia, andò affermandosi un nuovo concetto dello spirito germanico, nel quale si evidenziò in maniera determinante un tratto di virile scetticismo: per esempio nella risolutezza dello sguardo, nella fermezza e nella durezza della loro mano distruttrice, nella tenace volontà di esplorazioni perigliose, di edificanti spedizioni verso il Polo Nord sotto cieli desolati ed ostili ».

Il Non-Essere costruito consiste dunque nell'Essere, che viene annientato dall'attiva e virile forza distruttiva, e riprodotto in tal modo quale Non-Essere. Oppure, in altre parole: il culto della distruzione, sul quale Nietzsche non ci lascia alcun dubbio, è il necessario contrapposto al Superuomo, poiché per negare la morte, bisogna ben prima inventarla. La morte e l'annientamento divengono così l'ultima ed unica prova del Vivere e dell'Essere-Umano, o, per meglio dire naturalmente, dell'Essere-Uomo. Tali fantasie hanno trovato il più evidente riscontro nella letteratura fascista, nella quale, spesso, la morte viene presentata come il culmine dell'esperienza di vita e la guerra come atto generativo. Ciò avviene negli scritti di Ernst Jünger. Di questo autore riporto due passi. Il primo è tratto da « Der Kampf um das Reich »:

« Il Nazionalsocialismo non è un'idea in mezzo alle altre. Esso non va alla ricerca del commensurabile, bensì della misura.

È il rifugio sicuro nell'Essere materno, che in ogni epoca ha offerto di sé nuove immagini. Si vide che c'erano ancora degli uomini capaci di generare belligerando ».

In un altro passo di « *Der Kampf als Inneres Erlebnis* » la morte in guerra viene descritta come l'orgasmo culminante dell'esperienza vitale:

« E per ultimo: l'estasi. Questo stato di grazia del sommo poeta e del grande amore viene concesso anche al grande coraggio. È un'ebbrezza, che supera ogni altra ebbrezza, una liberazione, che spezza ogni catena. È uno scatenarsi senza riguardi e senza limiti, paragonabile solo alle forze della natura. Ecco l'Uomo, simile alla tempesta che infuria, al mare in burrasca, al rimbombo del tuono. Egli s'è fuso nel cosmo e precipita verso la buia soglia della morte, come una saetta verso il suo bersaglio ».

In entrambi questi passi si evidenzia da un lato il desiderio struggente di una fusione e di una simbiosi con l'elemento materno, una simbiosi però che in verità è dimenticanza di sé, dissoluzione dell'Io – quindi in pratica, autoannullamento. L'esperienza dell'autoannullamento è l'ultima prova dell'Io infinito. D'altro canto si ricerca questa simbiosi nella realtà, ma in congiunzione con l'elemento maschile, quindi, ancora una volta, con l'esclusione della morte e della donna. Il desiderio struggente della dissoluzione dell'Io si compensa a sua volta nel rafforzamento della maschile fantasia dell'Io, il che, ancora una volta, accresce il bisogno di affermare l'esistenza della morte e, quindi, del proprio Essere. Come si vede, si tratta proprio di una specie di circolo narcisistico, in cui l'ultima prova dell'« Io » deve consistere nella sua distruzione assoluta. Nella realtà terrena e naturale questo circolo nasce dai rapporti alterni tra contrari. Qui però vita e morte, uomo e donna – ed anche tutti gli altri contrari – vanno costruiti partendo da un punto. Così l'atto generativo, esclusivamente maschile, diviene necessariamente atto di distruzione – atto dell'artificiosa creazione del Nulla, che a sua volta deve comprovare l'esistenza.

In tal modo il Nazionalsocialista costruì anche l'« Altro », l'Ebreo, che non distinse in alcunché da se stesso, ma che dovette essere annientato, affinché ci fosse un Nulla (il più vicino possibile al proprio Essere) – per comprovare in tal modo il proprio Essere.

Non è per ciò una contraddizione, che il Nichilismo sia diventato un importante movimento intellettuale proprio nel-

l'epoca in cui anche l'Individuo – e la sua sovrastruttura, l'umanesimo – e la fede nella scientificità dell'Uomo raggiunsero il loro vertice. E non è neppure contraddizione che entrambe queste correnti siano presenti assieme in filosofi quali Nietzsche e Schopenhauer. In Rousseau ed in Herder il posto del nichilismo è ancora occupato dalla ricerca dell'esperienza divina attraverso una virile autoesperienza. In Nietzsche, Schopenhauer ed altri filosofi successivi, accanto al desiderio del Superuomo-Uomo sta il Nulla – ossia la fede nella sua forza distruttrice.

Con l'avvento dell'epoca coloniale ed industriale si evidenzia ciò che questo ha da significare sul piano della realtà sociale. La Macchina, questo strumento di maschili fantasie partogenetiche, diviene ben presto uno strumento di potenza distruttiva. Oggigiorno l'intera economia delle nazioni industrializzate è indissolubilmente legata all'industria degli armamenti. L'economia degli Stati Industriali – e delle loro popolazioni – « vive » letteralmente dello sviluppo permanente delle loro possibilità d'annientamento. A mo' di giustificazione ci si appella alle macchine possedute dagli « altri ». Samuel Cohen, l'inventore della bomba ai neutroni, in un'intervista concessa ad un quotidiano francese giustificò di recente l'esistenza di questa bomba con il seguente argomento: « Dobbiamo costruire la bomba, poiché essa verrà effettivamente impiegata. Dai russi! ». Durante la seconda guerra mondiale la bomba atomica venne costruita dagli americani, poiché, si diceva, i tedeschi ne stavano costruendo una. Non era vero. In compenso oggi ogni Stato dispone direttamente o indirettamente di mezzi atomici di distruzione. Dipende forse da questo sistema di Self fulfilling prophecy, il fatto che la nostra società confonde così spesso paranoia ed acume?

Le Colonie, questi « Io » prolungati delle Nazioni Industriali, sono divenute nel frattempo teatri di distruzione umana, la più sfrenata a memoria d'uomo. Io ed individualismo non solo nella fantasia, quindi, ma anche nella realtà fisica e sociale sono divenuti nel frattempo il riscontro inscindibile di morte e distruzione.

Il nichilismo è il lato opposto ad Individualismo ed Umanesimo, nel modo in cui tali concetti vengono intesi dalla nostra civiltà. Ed allora mi chiedo se non sarebbe più giusto porre nuovamente dei limiti all'« Io » per mezzo di un contrario che subentri al posto dell'assenza – ossia l'assenza della morte e l'assenza della donna.

Forse anche l'« Io » mascolino nell'interesse della propria sopravvivenza potrebbe ricercare la determinazione del suo essere in un contrasto esistente, ossia la morte, anziché in un contrasto costruito, ossia la distruzione; anche se ciò dovesse significare la rinuncia dell'Uomo al Paradiso sulla Terra, il porre dei limiti all'« Io » mascolino — nella fantasia e nella realtà sociale. Sino a che la donna verrà paragonata al Nulla nella fantasia religiosa, ideologica e nella realtà sociale gli atti generativi maschili dovranno necessariamente produrre distruzione, dovendo essi dare un nome al nulla.

Questo — e non la decantata dolcezza, debolezza o mitezza della donna, tanto lodate dai nostri umanisti — è il motivo per cui oggi ci troviamo davanti all'alternativa: o ridare alla donna la sua esistenza nella fantasia e nella realtà sociale o auto-annientarci quali Esseri identificati come solo-mascolini.

Traduzione di Giuliana Lipizer

Infine si arrivò agli operatori della comunicazione

OSWALD WIENER

1. Uno che dice: « Ho puntato tutte le mie cose [mein Sach'] sul Niente » forse che non ha nonostante tutto una sua Cosa, un Io che potesse puntare, una grammatica, un senso da riuscire a collocare col suo aiuto nonché — per non omettere neanche questo — un ascoltatore sensibile a frasi del genere? tutto questo, tranne forse il *niente* scritto con la maiuscola, in qualche modo ce l'ho anch'io. qualche importante cambiamento tuttavia deve esserci stato. tutti questi beni prima debbono essere esistiti in forma molto chiara. adesso io capisco ancora, è vero, ciò che ha inteso dire, ma controvoglia, come il figlio di una tribù che nelle lezioni di tradizioni popolari ha imparato qualcosa sulle previsioni del tempo che fa il suo stregone e che contemporaneamente rientrano nella sua mitologia materna. quest'Edda dell'Umano, nella quale gravitano verso un senso figure per così dire direttamente percepite, è lontana da me quanto lo è l'Olimpo dal diciannovesimo secolo. la cosa, qualunque essa sia, risulta una delusione, l'ascoltatore è insignificante, padrino del contenuto, la lingua intralcia gravemente i pensieri ancora possibili, ma tanto il senso è comunque una debolezza; io non sono Io. è questo che ancora oggi si potrebbe definire *Nichilismo*?

questa tendenza decompositiva non si è comunque arrestata ai valori, ma dal *Senso* inteso come struttura che orienta la vita umana si è estesa al senso di frasi e pensieri, al *Contenuto* dei processi psichici quotidiani. la *dimensione rappresentativa* delle mie idee appare come qualcosa di inadeguato, la loro componente contenutistica è in dubbio, ma con ciò stesso è in dubbio anche ciò che di convincente c'è nelle mie esperienze, nelle Qualità, negli istinti. per prudenza dico: in dubbio, — perché il mio pensiero continua a compiersi come movimento tra le figure di quella mitologia; il mio stato d'animo è quello

dedico questo mio contributo alla ditta Partagas, Avana, per le palpitazioni provocatemi dai suoi prodotti mentre scrivevo.

di un commerciante che sa che fra poco tutti i titoli legali scompariranno. ciò che mi si presenta come mia superiorità Umana: capacità di « vedere » « contenuti », anisotropia dello « spazio concettuale », « linee di forza » nelle idee, « connessioni », in tutto questo c'è l'impressione che possa testimoniare della mia incapacità: il senso è un ripiego per compensare la mancanza di capacità formale. ciò che a me appare positivamente come capacità di scelta è ristrettezza della coscienza.

si tratta forse soltanto di uno stato d'animo; ho dei motivi? se possedessi già bella e pronta una teoria epistemologica nel senso delle scienze naturali avrei anche spiegazioni per il momento dell'esser convinto. una tale teoria epistemologica dovrebbe essere — di meno non si può richiedere — una completa teoria fisico-matematica del sorgere di pensieri nel cervello umano e altrove. si fonda forse il nichilismo odierno sul convincimento che una tale teoria sia possibile, mentre l'antico si opponeva strenuamente alla *Conoscenza*?

— e del resto tu non potresti che essere convinto della giustezza di questa teoria. ma prima di tutto essa sarebbe una teoria *sperimentale*, permetterebbe cioè di fare delle previsioni, per esempio una manipolazione diretta della mia coscienza sui miei nervi oppure una indiretta su un pensiero che si svolga parallelamente al mio. e in secondo luogo essa sarebbe perciò in modo definitivo *relativa a se stessa* [selbstbezüglich], trascendente e immanente a un tempo, essa sfocierebbe nella mia coscienza non come arrivando a una porta che introduca in un altro mondo, quello dello Spirito, bensì essa mi illustrerebbe la costruzione del Contenuto, dei *miei* contenuti.

da questo punto di vista lo sforzo di Fichte e degli altri filosofi della Coscienza è solo una riforma delle Antiche Forze, ma rappresenta la difesa di una posizione insostenibile.

non ha più nessuna importanza che egli sia partito da cattive auto-osservazioni per arrivare in fretta alla speculazione — come hanno fatto anche gli altri Maestri dell'Io, Husserl o Sartre; e non ha più nessuna importanza che essi in una Logica Linguistica (non sempre) esemplare abbiano trasformato assiomi inservibili in cataloghi pieni di affermazioni che fanno impressione per il loro Stile ma non certo per la loro verificabilità. naturalmente proprio in questi casi mi riesce simpatica l'« inconscia guida » delle filosofie « attraverso le *intenzioni morali segrete* o per dirla più chiaramente: attraverso gli *ideali*

popolari », come scrisse Nietzsche,¹ dato che io capisco fin troppo bene questi ideali partendo dal mio senso del proprio valore acquisito o, se si vuole, istintivo. Salvezza dell'Uomo appariva possibile, necessità fuori discussione; le mutilazioni consigliate non avevano ancora conseguenze letali. « — che di conseguenza il problema morale è più radicale di quello epistemologico », prosegue Nietzsche. questo era il punto saliente del vecchio nichilismo e dei suoi « superatori ». già nelle discussioni sulla sopravvivenza di Dio era presente — ce ne accorgiamo oggi — il presentimento che *tutte* le istanze alle quali si aveva accesso mediante il « lavoro del concetto » facevano affette da malattia mortale. proprio Nietzsche sapeva bene che il *pensiero scientifico* contraddiceva nella maniera più seria i suoi ideali popolari. i suoi aforismi, i suoi concetti, quasi a bella posta sfocati, il suo scherno, le sue lacerazioni di spalle, il suo rifiuto di trarre conclusioni ovvie² non hanno intralciato lo sviluppo, meno che mai le artiglierie pesanti di Gorgia.³ la sua malice non era senz'altro stupida perché ai suoi tempi ciò che è incontestabile, per esempio proprio la matematica, si era allontanato dalla sfera dell'esistenza e della morale (mentre duecento anni prima vi era stato vicinissimo). ora noi siamo testimoni del suo graduale ritorno; ad ogni modo non ci appare più come principio ma come spunto per la descrizione dell'apparato che produce e conserva principi.

Nietzsche ha criticato il concetto di Io e di Soggetto perché

¹ Kritische Gesamtausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari. VIII, 1, 153.

² per es. dalle idee di Darwin.

³ VIII, 1, pp. 139-140. Nietzsche scrive — e ciò potrebbe sembrare limitativo rispetto a tale osservazione — di « *Cose in sé* », e quanto alla terza affermazione — non esiste niente; se esistesse qualcosa, non la si potrebbe conoscere; se fosse conoscibile, non la si potrebbe comunicare — la tralascia, in quanto scrittore che desidera comunicare i propri pensieri. (si confrontino del resto le modifiche dovute al solipsismo: tutto ciò che percepisco è soltanto un prodotto della mia coscienza; se tuttavia il mondo fosse reale, esisterebbe unicamente la mia coscienza; anche se esistessero altre coscienze, esse non potrebbero comunicare i loro contenuti. il solipsismo vuole far ricorso al nichilismo proprio per la Salvezza della Personalità.) circa un ideale popolare di Gorgia si possono fare solo delle congetture; la sua logica è talmente inaccettabile che non vale la pena di confutare le sue affermazioni nemmeno a scopo di esercizio. qualsiasi cosa possa tuttavia essere una Cosa In Sé — le *invarianti del pensiero* potrebbero presentarsi come seri candidati a questo nome. si osservi per es. la successione di segni

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \left(1 + \frac{1}{n}\right)^n = \sum_{n=0}^{\infty} \frac{1}{n!}$$

voleva *tornare indietro* là Dove Abitano i Selvaggi; per lui la scienza era magia interpretativa quanto lo era la filosofia dell'Io, egli sembra pensare che la scienza formi le sue conoscenze usando lo stesso procedimento con cui lui si forma le sue (per questo ha influito così fortemente sull'Espressionismo, C. Einstein, G. Benn, Dada, H. Ball). di conseguenza le prime formulazioni ampiamente comprensibili del *nuovo* nichilismo, il Behaviourismo di John Broadus Watson,⁴ non tengono in nessun conto il Superatore del vecchio nichilismo e si rivolgono direttamente contro l'eredità di Fichte.⁴

2. « Sembra arrivato il tempo in cui la psicologia deve rinunciare a qualsiasi riferimento alla coscienza e non può più abbandonarsi all'illusione che oggetto delle sue osservazioni siano stati coscienti » (1913). l'ingenuo radicalismo di Watson fece sembrare ai suoi oppositori che le sue elaborazioni non fossero — come in realtà erano — un ottimistico programma di ricerca, bensì una filosofia, l'affermazione che la coscienza non esiste. fino a oggi gran parte della psicologia, come è noto, è debitrice nei confronti del suo programma, certo non sono mancate anche delle *filosofie* behaviouristiche, soprattutto sotto forma di tacita interpretazione del programma

in cui si imbatte fin dal primo semestre qualsiasi studente di analisi. essa indica un rapporto che chiunque può far proprio a un diverso livello di conoscenza, sebbene sia tutt'altro che evidente, e che già al livello più basso di comprensione assume un carattere di inconfutabilità. esiste qui un qualcosa di invariante — almeno per gli uomini, il che per il momento mi basta (tutt'altro problema sarebbe quello di vedere dove esistono tali invarianti). non ha nessuna importanza che per comprendere l'equazione occorra un addestramento, questo rimanderebbe soltanto la questione delle invarianti. in terzo luogo la Soggettività della Lingua non è evidentemente in grado di impedire tali conoscenze.

il « nichilismo epistemologico » non ha detto che cosa contrapporrà a tale concetto di invariante (per il solipsismo il problema non si pone affatto). relatività non vuol dire mancanza di struttura; incommensurabilità delle diverse forme di comprensione non è loro pari validità. se però il « nichilismo epistemologico » concepisse l'idea di ricostruire l'isotropia scavalcando le invarianti del mondo: capacità dell'intelletto interpretante di bilanciare le figure emerse dal filtro degli strumenti di misurazione, completamento delle « figure » che ad opera dello sguardo intelligente danno luogo a una « superficie » omogenea, « correzione delle distorsioni » mediante la comprensione — tutto questo potrebbe realizzarsi solo attivando una teoria epistemologica di carattere scientifico.

⁴ Watson è assai parco nell'aprire retrospettive storiche e nell'uso dei nomi di persona. a un certo punto scrive: « Sebbene la psicologia di Titchener si differenziasse in molti punti da quella di William James, i presupposti fondamentali erano uguali per entrambi. In primo luogo erano entrambi di origine tedesca, in secondo luogo — e questo è più importante — affermavano entrambi che *oggetto della psicologia è la coscienza* ». (corsivo di Watson)

presentato come descrizione della realtà. l'inevitabile obiezione contro la filosofia e il programma era naturalmente: non soltanto esiste qualcosa che corrisponde al nome di « coscienza », è necessaria anche un'esatta conoscenza di questo qualcosa per poter comprendere il comportamento degli uomini (e di molti altri esseri viventi) e determinate prestazioni del cervello umano. tale obiezione non deve però condurre di nuovo alle filosofie e psicologie della Coscienza. io vorrei riprendere tale obiezione da un altro punto di vista.

nel corso del diciannovesimo secolo l'attenzione dei matematici si è rivolta in misura sempre crescente al concetto di *formalismo* matematico. a me non risulta nessun matematico che abbia espressamente *identificato* il maneggio di segni con il pensiero matematico stesso; d'altra parte è evidente che la matematica odierna, nella sua fase didattica, consiste quasi esclusivamente in una pratica formale, cioè sintattica, con i segni (e proprio questo crea difficoltà allo studioso di Scienze Morali). certo l'ipotesi che uomini come Hilbert abbiano coltivato l'*inespresso* ideale di espellere totalmente dalla matematica il pensiero « contenutistico », rimane puro oggetto di speculazione.⁵ certo il vero scopo della sua teoria della Dimostrazione consisteva nel rivendicare al metodo assiomatico tutte le relazioni puramente matematiche e di affidare le restanti riflessioni « contenutistiche » a una Metamatematica il cui compito doveva esaurirsi nel garantire determinate esigenze, per altro decisive, da porsi nei confronti degli assiomi. se si esamina però con cura ciò che Hilbert presenta come riflessioni « contenutistiche », ci si accorgerà che si tratta di riflessioni formali che si servono *ancora*, del linguaggio naturale.⁶ ci si scontra con l'innegabile dato di fatto che, se è vero che oggi siamo in possesso, come risultato del lavoro matematico, di un esatto concetto di « formale » e « formalismo » il con-

⁵ che comunque non si tratti di una deduzione campata in aria mi risulta per es. dall'osservazione di G. Kreisel (in Hilbert's Programme): « It seems clear [...] that Hilbert's grounds for the feasibility of his programme must have rested on general philosophical considerations, perhaps the following: All that we « do » in mathematics (or: in thinking generally) is to operate with symbols, and that is all we « really » communicate to one another ». e quanto dice subito dopo.

⁶ particolarmente chiaro in: Neubegründung der Mathematik [Rifondazione della matematica], 1922, ristampato in: Gesammelte Abhandlungen. cfr. lì anche: egli sostiene « l'impostazione rigidamente filosofica che io ritengo indispensabile a fondamento della matematica pura — come in genere di ogni pensiero, comprensione e comunicazione scientifici —: *all'inizio* — così si dice a questo punto — *c'è il segno* ». (corsivo di Hilbert)

cetto di « contenuto » è però rimasto confuso e legato a Secondi Fini non meno di quanto appare tuttora nelle Scienze Morali e in filosofia. per quanto io ne sappia, la matematica « pura » non si è finora mai preoccupata di formalizzare quegli aspetti « contenutistici » legati alla problematica della coscienza che, anche nella didattica è soprattutto nella fase creativa della matematica, continuano ad essere indispensabili come « intenzionale » guida del formalismo e come « visione » di strutture.⁷ ciò sicuramente non comporta né riconoscere quel che di Paradossale una sensibilità linguistica superficiale potrebbe avvertire nella locuzione « Formalizzazione del Contenuto » e non significa neppure che come ultima alternativa sarebbe emersa una metafisica della coscienza. Del tutto inadeguati e il più delle volte basati su analisi insufficienti sono in particolar modo i tentativi di dedurre l'inevitabilità di una tale metafisica dagli scritti, più celebrati che capiti, di Gödel⁸ o di considerare addirittura l'Intuizionismo come fondazione di una matematica « romantica ».

le somiglianze tra il Pensiero Assiomatico come programma e il Behaviourismo come programma sono sorprendenti. ricorderò qui inoltre gli sforzi fatti da molti logici del nostro secolo per inserire nel formalismo della sintassi gli aspetti contenutistici della comprensione inquadrati sotto la voce Semantica. a mio avviso va nella stessa direzione l'interesse per il trattamento formale dei linguaggi naturali, che negli ultimi decenni si è esteso addirittura alle belle lettere, nonché l'interesse per Filosofie della Lingua di vario genere e così pure per le « teorie » filosofiche dei segni; e non si sbaglierà di molto includendo in blocco nella filosofia behaviouristica i contributi cibernetici al concetto di coscienza.⁹ quanto poi infine ai progetti volti a produrre o — qualunque possa essere poi la differenza — a simulare intelligenza con l'ausilio di

⁷ naturalmente non si è mancato di occuparsi del fenomeno stesso. oltre ai vecchi scritti di Poincaré e dei suoi seguaci, particolarmente stimolanti sono le riflessioni, in parte più elementari, di G. Pólya.

⁸ cfr. in proposito per es. J. Webb; *Metamathematics and the Philosophy of Mind* (in: *Philosophy of Science*, 35, 1968). questo saggio si occupa prevalentemente della proposta avanzata da J. Lucas (*Minds, Machines, and Gödel*, in: *Philosophy*, 36, 1961), che mira a stabilire, partendo dai ragionamenti di Gödel, differenze tra esseri coscienti e non coscienti e a respingere in linea generale il « meccanismo ».

⁹ d'altro canto è chiaramente possibile conciliare la cibernetica anche con la sensibilità religiosa, come dimostra l'esempio di D.M. MacKay, un pioniere delle teorie dell'automazione (cfr. il suo contributo in: J.R. Smythies (a cura di), *Brain and Mind*, 1965).

computer, si basano sul convincimento che il pensiero contenutistico caratterizzi tutt'al più il modo in cui l'essere pensante concepisce se stesso.

tutte queste impostazioni sono state fatte oggetto di aspre critiche e non solo da parte dei filosofi della coscienza. tuttavia è da prendere veramente sul serio solo quella critica che si rivolge contro i metodi usati perché solo essa può portare ad eventuali affermazioni conclusive a proposito della realizzabilità, in linea di principio, del programma formalistico e con ciò stesso a una visione d'insieme dei mezzi necessari per Superarlo — ammesso che tale superamento continui ad essere auspicabile.¹⁰ sarebbe un errore da parte mia tentare di dare qui un compendio della meccanica della coscienza e ciò semplicemente perché non esistono ancora in maniera concreta idee convincenti e suscettibili di sviluppo. voglio tuttavia menzionare alcune circostanze che intralciano quello sviluppo. discutendo le idee su cui si basa la Metamematica di Hilbert, Gödel ha scritto:¹¹ « Poiché si definisce la matematica finita come matematica dell'assoluta [anschau-

¹⁰ innanzi tutto bisognerebbe notare che finora anche i matematici « puri » hanno sovente espresso giudizi spregiati nei confronti della « Intelligentsia artificiale » (per es. il logico J. Makowsky). su questo punto sembra opinione prevalente che sia difficile per la branca « applicata » ottenere dei successi cimentandosi con problemi che nella branca « pura » sono ancora irrisolti. Non si manca di farsi beffe, e a ragione, della modestia dei risultati e delle interpretazioni fuor di misura che si danno circa le « simulazioni » di atti creativi. tuttavia l'euforia a proposito dell'Intelligenza Artificiale propria degli anni '50 e '60, per quanto comprensibile per chi consideri che il behaviourismo era stato accolto nel pensiero ufficiale dell'epoca — in definitiva che cosa poteva esserci di più ovvio che combinare le teorie logiche esistenti con il « riflesso condizionato »? — si è in larga misura dispersa, nonostante certi progressi di fatto, all'avvento di una nuova generazione (Charniak, Wilks, Shank, ecc.). a ciò ha sicuramente contribuito anche la critica concreta cui già da tempo era stato sottoposto quello che è uno dei nuclei centrali dell'Intelligenza Artificiale, cioè la traduzione automatica (Y. Bar-Hillel, *Language and Information*, 1964), mentre ora gradualmente va acuendosi la polemica tra gli intellettuali da giornale e tra gli autori di libri informativi, nel campo strettamente scientifico prendono sempre maggior vigore gli sforzi per scoprire in positivo i difetti insiti nei presupposti. d'altra parte io non credo che una critica basata su argomentazioni puramente ideologiche o il rifiuto, di per sé naturalmente quanto mai fondato, che viene opposto al compiacimento ufficiale nei confronti di questi nuovi ausili decisionali (cfr. M. Taube, *Der Mythos der Denkmaschine* [Il mito della macchina pensante], ted. 1966) o J. Weizenbaum (*Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft* [La forza dei computer e l'impotenza della ragione], ted. 1977), possano portare ad altro che a un apparente risveglio della filosofia morale e della filosofia della coscienza.

¹¹ in *Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes* [A proposito di un'estensione finora non utilizzata del punto di vista finito] (*Dialectica*, 12, 1958). per ragioni di tempo cito qui dal saggio di Webb, v. nota 8).

liche] evidenza,¹² ciò significa... che per dimostrare che la teoria dei numeri è esente da contraddizioni occorre far ricorso a certi concetti astratti. Per concetti astratti (o non evidenti) si intendono quei concetti che sono sostanzialmente di secondo grado o di un grado ancora superiore, che non contengono cioè proprietà o relazioni di *oggetti concreti* (per es. di combinazioni di segni) e si riferiscono invece a *forme concettuali* (per es. dimostrazioni, affermazioni provviste di senso ecc.) con la conseguenza che nelle dimostrazioni si fa uso di conoscenze relative a queste ultime che derivano non da proprietà combinatorie (spazio-temporali) delle combinazioni di segni che le rappresentano, ma soltanto dal loro *significato*. proprio qui lo sviluppo deve essere portato avanti; tale *significato* deve essere rappresentato come proprietà spazio-temporale delle strutture sottostanti all'uso dei segni. un importante ostacolo sulla via di questa rappresentazione è stato rappresentato dal fascino che sui matematici esercitano i problemi relativi alla possibilità di decisione e di calcolo; si è spinta avanti la loro indagine sui primi strati del formalismo, sebbene essa produca in misura sempre maggiore il problema dell'interpretazione, delle macchine automatiche come sottostrutture dei segni. sul versante della matematica « pura » manca per esempio una rappresentazione di strutture algebriche derivanti da Universelle Turing-Maschinen che abbiano come dati immessi Universelle Turing-Maschinen ed emettano Universelle Turing-Maschinen. anche le ricerche sulla simultaneità, che è connessa a questo problema, sono appena agli inizi. sul versante della matematica « applicata » la struttura degli attuali computer rappresenta un ostacolo difficile da superare. ognuno di essi è concepito come un'unica Universelle Turing-Maschine e consente perciò soltanto tecniche di programmazione che equivalgono a una *riduzione* di catene di segni a pochi parametri (e in definitiva, ogni volta, ad un unico parametro). invece dalle auto-osservazioni (del cui valore euristico non mi vergogno di essere convinto, nonostante tutte le obiezioni behaviouristiche) risulta che nel pensiero umano ha luogo proprio il procedimento inverso, si ha cioè una proiezione dei segni su formazioni per così dire di di-

¹² « ... determinati oggetti discreti di carattere extralogico che sono presenti in maniera evidente [anschaulich] come esperienza diretta prima di ogni pensiero » (Hilbert, *ivi*). Hilbert si interessa ai segni stessi e alla loro percezione immediata mentre non si occupa del problema del loro riconoscimento. (nota inserita da me, W.)

mensione superiore. le così poco apprezzate costruzioni dell'Intelligenza Artificiale, per es. il famoso programma di Winograd, costituiscono appunto dei tentativi di arrivare a una esplicazione del concetto di contenuto sul versante « applicato ».

certo quell'algebra sarebbe ben lontana dal poter insegnare tutto sulla coscienza. essa permetterebbe però di cogliere il *significato* delle catene di segni, per così dire come « tendenza di movimento » dei formalismi. una volta che si avesse a disposizione un concetto più esatto di una tale « proiezione », si offrirebbe la possibilità di studiare la « coscienza » come proiezione di un modello interno di Io sul complesso totale della corrispettiva formazione algebrica intesa come modello interno del Mondo. con gli attuali computer commerciali si potrebbe tutt'al più tentare una simulazione sequenziale di tali procedimenti che per di più si scontrerebbe necessariamente con notevolissime difficoltà tecniche. (bisogna comunque liberarsi dall'ingenua concezione secondo cui il registro di elaborazione di un computer attuale potrebbe dare un'accettabile immagine della coscienza; da questa supposizione risulterebbe che ogni reazione nella natura animata e inanimata è un procedimento cosciente; essa sfocierebbe di nuovo direttamente nelle incomprensibilità della metafisica della coscienza).¹³

3. queste provvisorie e ancora immature osservazioni non vogliono rappresentare altro che una razionalizzazione del nuovo nichilismo – di ciò che io considero tale. ciò che conta non è certo il fatto che non siamo ancora in possesso di quella teoria epistemologica; i ragionamenti essenziali hanno già da tempo raggiunto la consapevolezza di sé degli intellettuali (anche se i sindacati continuano ancora a preoccuparsi più della minaccia tecnica ai posti di lavoro che non della minaccia che incombe sui loro aderenti come esseri morali o come esseri in genere). non c'è bisogno che quel riferimento a se stesso – che, a differenza di quello implicito nella frase di

¹³ sarà il caso di prevenire un possibile equivoco (anche se è improbabile che nasca in questa sede): il punto per me non è affatto costituito da affermazioni relative al fatto se e in che misura il pensiero umano sia o possa essere superiore a una Universelle Turing Maschine, per esempio in rapporto alla tesi di Church, per quanto si tratti di un problema interessante e non ancora chiarito. ciò che mi interessa è esclusivamente l'idea di una possibile riproduzione « meccanica », mi si passi l'espressione, di dati di fatto fondamentali relativi all'auto-osservazione e alle forme spontanee della comunicazione.

Gödel, sarà, come si è detto, autentico, in quanto una coscienza vede la rappresentazione formale di se stessa trapassare nel suo contenuto — sia realizzato perché ci vediamo costretti a conclusioni di tipo intellettuale ed emozionale, perché ciascuno dei miei moti coscienti venga influenzato dalla percezione di me stesso come di una macchina automatica non occorre nemmeno che io ritenga possibile, in linea di principio, la costruzione di macchine dotate di coscienza, intuizione, sensazioni qualitative, emozioni, senso del proprio valore e chi più ne ha più ne metta; è sufficiente che il mio sguardo venga colpito con ancora maggiore spietatezza dalla costruzione della mia personalità ad opera dello sviluppo delle circostanze — che io rifiuti con disprezzo di riporre la mia speranza sull'inconscio in senso lato o sull'elemento contenutistico.

In queste condizioni il bisogno di metafisica, di qualche cosa degno di fede, si fa particolarmente urgente; in effetti noi oggi, ad ogni livello di riflessione, assistiamo a nuovi sforzi in tale direzione, vediamo anzi addirittura il materialismo come rocca in cui la morale può trovare rifugio. voglio dire che ormai è rimasta solo la via che porta avanti, cioè quella che conduce alla comprensione del fattibile — e questa per un artista non è affatto una svolta facile da compiere. certo che per me è difficile negare il mio rispetto e la mia simpatia a un uomo come Camus; l'atteggiamento del suo Uomo in Rivolta mi è ben familiare, tuttavia la mancanza di resistenza da parte delle vittime, sorretta quasi da una conoscenza più profonda, mi appare come l'eroica sfida di forze morali e di altre forze che non esistono — come un naufragio che comunque torna ancora utile alla consapevolezza di sé, alla personalità e alla storia. io percepisco me stesso come una bolla di sensibilità legata epifenomenicamente alla mancanza di senso degli eventi fisici, e « privo di senso » non significa in questo caso un qualche Cieco Agire, ma sta invece a indicare l'inadeguatezza delle mie capacità sensibili, rappresentative — anche nei rapporti con altre coscienze.¹⁴ io amo e vedo nel

¹⁴ « ... ci può essere una coscienza della legge ma non una legge della coscienza. Per gli stessi motivi è impossibile attribuire a una coscienza altro fondamento che non se stessa. In caso contrario si dovrebbe ritenere che la coscienza, nella misura in cui costituisce un effetto, non sia cosciente di se stessa ». (Sartre): questa interpretazione, che di fatto è l'unica accettabile e che possa trovare appoggio nell'auto-osservazione, ha come unica conseguenza un mutamento nella definizione di « coscienza » — un mutamento della definizione di Sartre.

mio comportamento l'espressione della mia situazione e dei miei valori indubbi... come essi vanno impallidendo; io so, non posso più evitare di sapere che ogni dettaglio di cui prendo coscienza rappresenta una quantità di processi inconsci che si inseriscono in un processo formale in maniera codificata. non ho più alcun motivo di cercare un senso per la mia angoscia; io soffro più per la pietà degli altri che non per le mie sofferenze, e infatti non ho alcun motivo di estirpare in me stesso la mitologia materna. poiché anche la mia conoscenza formale non può fare a meno della dimensione rappresentativa, anche la mia comprensione è solo un tipo di reazione adeguata alle mie capacità. se uno è più capace di me, fa un passo in più, sei invece dei cinque che ho fatto io. lo sforzo di sviluppare più comprensioni diverse mette solo più decisamente in evidenza il carattere costituito dalla mancanza di valore: la conoscenza si presenta come un virtuosismo tecnico. il pathos dell'Assurdo, quale Camus lo sviluppa nel « Mito di Sisifo » può essere mantenuto in vita solo finché ci si tiene stretti con tutte le forze al punto di vista dell'esperienza vissuta e si presenta quale cardine del vissuto la discrepanza tra partecipazione emotiva e conoscenza formale. « Respirare significa giudicare », ha scritto Camus — respirare significa funzionare, giudicare significa funzionare, essere morto significa aver funzionato, cioè funzionare.

4. i sosia, gli attori, le marionette, gli uomini mascherati e gli automi della letteratura romantica sono penetrati nella coscienza popolare? tutt'al più in senso romantico. chi spaccia per nichilismo lo stile di vita affermatosi oggi tra gli Europei, ha soltanto trovato un bel nome per la persistente bestialità della maggioranza etnica, sicché la concentrazione tutt'altro che filosofica sulle piccole « volontà » di « potenza » favorisce, nella brutalità, lo sviluppo della consapevolezza di sé.¹⁵ esiste però accanto a questo un nuovo nichilismo che anticipa futuri sviluppi. i suoi pionieri sono le burocrazie moderne che nelle loro strutture hanno organizzato il bisogno di prote-

¹⁵ Oggi giorno le idee del nichilismo idealistico si mescolano con la « coscienza politica » già nei libri per l'infanzia: « Buono, buono, piccolo pazzo », ringhiò il lupo mannaro, « non appena verrà il tuo turno di saltare nel nulla, anche tu diventerai un servo privo di volontà e irriconoscibile del potere... » (M. Ende, Die unendliche Geschichte [La storia infinita], 1979).

zione dai contenuti; si può considerare che parte più avanzata, anche se certo non più piacevole, ne siano gli operatori della comunicazione, in particolare la categoria professionale degli addetti ai « media ».

Traduzione di Bianca Zagari

Matematica, infinito e morale ne L'Uomo senza Qualità

PAOLO ZELLINI

Nel quinto libro de *La Gaia Scienza* Nietzsche osservava come l'uomo moderno si trovasse nella necessità di fronteggiare un mondo infinito. È pur vero, egli scriveva, che « non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo », che siamo pur sempre costretti ad una prospettiva limitata e incapace di racchiudere l'intera visuale del reale e del possibile. Ma non è lecito per questo sottrarsi alla coscienza che il mondo « *racchiuda in sé interpretazioni infinite* ». Sicché « Ancora una volta il brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? ».¹

Si direbbe che il pericolo di annientamento intravisto da Nietzsche, quel « brivido » provocato dall'esperienza del *monstrum* da cui si trovava anticamente riparo nel culto del divino e dell'ineffabile, fosse destinato da quel momento a neutralizzare ogni difesa. L'uomo « moderno » cui allude Nietzsche si era « difeso » dall'infinito (se così si può alludere a quella che era più verosimilmente un'aggressione) confinandolo nel mondo delle certezze e delle finzioni della scienza, specialmente della matematica. Con Cantor la matematica era riuscita a pensare l'infinito come totalità attuale, come insieme di un numero illimitato di oggetti *simultaneamente* accessibili in un unico atto sintetico della mente. Come disciplina soggetta all'urgenza del proprio sviluppo e delle intrinseche necessità di coordinamento, la matematica era giunta in tal modo a confutare S. Tommaso e Aristotele, proponendo un infinito non più legato alla privazione (*στέρησις*) e alla materia, bensì alla forma e alla perfettibilità.

Ma apparentemente, ogni tentativo di materializzare nella vita le più sofisticate invenzioni dell'intelletto era, come spie-

¹ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, 1965, p. 254.

gò successivamente Musil, semplicemente impensabile, o per lo meno aperto al rischio di una perdita irreparabile di sostanza spirituale. A molti questo iato tra la vita e il pensiero non sembrava preoccupante. Nel 1948 Hans Reichenbach² scriveva che un errore del razionalismo filosofico, non sufficientemente ostacolato dalla visione empirista, era consistito nel concepire come possibile un'etica ispirata alla matematica, una legge morale fondata sui principi della geometria. Il tentativo che era stato di Platone o di Proclo di *geometrizzare* la scienza dell'anima, e di descriverne i principi mediante il retto e il circolare, secondo cui si articolavano anche tutte le figure dello spazio, doveva essere la conseguenza d'uno sbaglio d'origine, propagatosi per i secoli fino a coinvolgere la stessa dottrina kantiana dell'apriori. E questo sbaglio sarebbe costituito nella confusione tra la conoscenza *tout-court* e la conoscenza più propriamente matematica.

Ma era lecito allontanare la matematica dai problemi dell'etica per rimediare ad un errore teoretico? Le conseguenze di quest'operazione erano visibili soprattutto in quelle circostanze che imponevano alla vita un confronto più o meno mascherato con quegli stessi principi che potevano porsi a fondamento della matematica. Uno di questi principi era appunto l'infinito. Se anticamente si sarebbe potuto scorgere nei vizi della lussuria oppure dell'accidia o dell'impazienza altrettanti errori dell'infinito (di quello stesso infinito di cui si occupava la geometria) ora la moderna separazione dell'etica dalle invenzioni della scienza lo vietava. Un giovane, scriveva Musil ne *L'Uomo senza Qualità*, impara a formarsi nelle aule del sapere « una vasta mentalità costruttiva, che mette insieme senza fatica cose lontanissime come un sasso che cade e una stella che ruota, e scompone in correnti le cui scaturigini distano fra loro di millenni le cose che sembrano unite e indivisibili... ».³ Ma, egli aggiungeva, « se a qualcuno venisse in mente di far uso di una mentalità in tal modo acquisita fuori dei limiti di speciali competenze, gli si farebbe subito intendere che le esigenze della vita sono diverse da quelle del pensiero ».⁴

Tanto sono diverse le esigenze della vita da quelle del pensiero, si direbbe, quanto più quest'ultimo penetra nell'infinita

complessità delle cose. È l'infinito il vero impedimento ad una equivalenza tra pensiero e azione, tra prassi e attività creatrice dello spirito: il pensiero non può evitare l'idea di un'insondabile sottigliezza del reale, che sembra « realmente » infinito, e l'azione deve d'altro canto sottomettersi alla legge del limite. Sicché l'eventuale definizione scientifica di un infinito in atto non fa che aumentare il divario. L'infinito tende a farsi l'oggetto di una speculazione astratta semi-nominalistica e l'azione morale procede libera da costrizioni scientifiche, rispondendo all'urgenza di problemi estemporanei con la vuota imbecillità a cui questa libertà la sottomette. Una volta che l'infinito diviene l'oggetto di uno studio specialistico, nella vita esso ha tutte le facoltà di attrarre pericolosamente chiunque gli si accosti; esattamente come l'orrore del vuoto (l'infinito è privazione e quindi vuoto) può illustrare, in conformità ad un vecchio stile di analisi, la causa più riposta della caduta di un grave. Ne *L'Uomo senza Qualità* Musil ci offre gli esempi più decisivi della pericolosità dell'illimitato e della capacità di attrazione e di annientamento. Se Nietzsche descrisse il nichilismo attivo come « segno di *forza* », come energia spirituale travalicante i confini tracciati dai più consolidati articoli di fede, sembrerebbe ovvio configurarsi il movimento e la crescita di quest'energia come un vettore puntato sull'infinito. L'energia cresce, ma se improvvisamente si trova a espandersi in uno spazio illimitato, la pura e semplice dissipazione o rarefazione della materia spirituale ha il sopravvento sull'armonica composizione delle forze dell'anima. È quel che succede a Diotima nel suo rapporto personale con Arnheim e in quello impersonale con l'Azione Parallela. Nell'aspirazione alla sublimità il rapporto con Arnheim sfuma nell'idiozia e la ricerca affannosa di una grande idea ispiratrice per l'Azione Parallela non incontra un definitivo suggello. Una volta trovata, una grande idea non può ritenersi insuperabile; chi la concepisce non può evitare di imbattersi alla sprovvista nella seguente, e in un'altra ancora, procedendo così inevitabilmente verso una sorta di sbornia dello spirito; una sbornia assai simile, come ci spiega il generale von Stumm,⁵ a quella provocata da un eccesso di alcool. L'aspirazione demenziale a valicare l'infinita distanza che ci separa dall'assoluto è in realtà un anelito all'ordine. Ce lo spiega ancora von Stumm. È infatti sottinteso che l'idea sublime cercata da Diotima do-

² H. Reichenbach, *Rationalism and empiricism: an inquiry into the roots of philosophical error*, *Philosophical Review*, 57 (1948), pp. 330-346.

³ R. Musil, *L'uomo senza Qualità*, Torino, 1962, p. 294.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, p. 450.

vrebbe riflettersi in un ordine civile perfetto e inamovibile, qualcosa di simile a una totalità al di fuori di cui non c'è nulla, insomma un infinito in atto. Ma « in qualche modo, conclude von Stumm, l'ordine si trasforma in un bisogno di morte ».⁶

L'infinito, ne *L'Uomo senza Qualità*, appare definitivamente e mostruosamente incarnato in Moosbrugger, l'unico a « tenere insieme il mondo » come ci lascia intuire Musil. Moosbrugger ignora le leggi che governano i numeri interi, affermando che quattordici più quattordici fa « suppergiù da ventotto a quaranta ». Sicché vengono a mancare le più elementari leggi dello spirito proprio nell'istante in cui la titanica vocazione a riassumere l'intera correlazione degli eventi (che è di Moosbrugger) produce lo sbriciolamento dell'universo, il ritorno al caos attraverso la mediazione del delitto.

Il rapporto di Moosbrugger con Clarisse lascia intravedere, più di ogni altro, l'inarrivabilità dell'infinito in atto. Quando Clarisse legge sul giornale di uno scontro di treni pensa a Moosbrugger come l'unico genio capace di riassumere l'intricatissima e inimmaginabile rete di cause concorrenti all'evento (e cioè la totale interconnessione delle cose dell'universo). Tuttavia, ella non riesce neppure a vedere Moosbrugger. La sua visita al manicomio criminale rimane sospesa all'« ultimo passo » per cause fortuite: l'infinito, si direbbe aristotelicamente, è inconoscibile.

⁶ Ibidem.

Giochi nichilistici con l'« imago dei » nel romanticismo tedesco

LUCIANO ZAGARI

Faust — Tu che percorri tutto intorno l'ampio mondo, o spirito operoso, come mi sento vicino a te.

Spirito — Assomigli allo spirito che tu comprendi, non a me! (*Scompare*)

Faust — (*Cadendo a terra*) - Non a te? A chi dunque? Io, immagine della divinità? E, tuttavia, nemmeno a te? (II, 682-683, vv. 157-164)

Con queste parole celeberrime Goethe sanciva, già nel 1773, la sconfitta del « superuomo » (v. 137) e del suo folle tentativo di porsi come in qualche modo compartecipe del dono più che umano di saper operare al « ronzante telaio del tempo » (v. 155) facendo delle cose della terra e della vita « la vivente veste della divinità » (v. 156).

È — questo di Faust — il tentativo di cogliere e di realizzare nell'ambito umano il paradosso del segno vivente: le singole forme della vita terrena si costituiscono — senza nulla perdere della loro carica di realtà individuali — in un'unità dinamicamente coerente e significativa. Esse sono se stesse e, allo stesso tempo, segno del costituirsi delle cose in un unitario contesto vivente: segno e realtà insieme della divinità, in un iter eterno che all'uomo sarà dato almeno di ripercorrere attivamente.

Che l'uomo fosse « imago dei » è parola biblica (*Gen. I, 26-27*) che tradizionalmente veniva a riconoscere un rapporto privilegiato ma insieme gerarchicamente delimitato fra uomo, cosmo e Dio. Faust tende fino all'estremo il proprio incandescente nucleo vitale (« Sento tutti i miei sensi agitarsi per un nuovo vibrare », vv. 126-7) per trasformare quell'oggettiva connessione in un coinvolgimento immediato e totale che dovrebbe sancire la sua radicale affinità di uomo col momento dinamico da cui scaturisce il segno vivente (« ...come mi sento vicino a te », v. 158). Proprio questa pretesa viene dallo Spirito della terra smascherata come patologica perché pura-

mente soggettiva (« Assomigli allo spirito che tu comprendi, non a me! », vv.159-60), tale da poter solo turbare, ma per non più di un attimo, il corso della dinamica creazione della «vivente veste della divinità» (« e io cedo all'invocazione della tua anima potente », v. 136).

A Faust non rimane nulla in mano. Molto coerente sarà la ripresa del motivo nello sviluppo sistematizzante della scena che Goethe aggiungerà nella redazione definitiva della tragedia (intorno al 1798). Faust ripeterà la parola giovanile (« Io, immagine di Dio! io che già mi credevo vicinissimo allo specchio dell'eterna verità... », *Faust* I, 32-33 vv.614-5), ma sapendo che si trattava solo di follia (« Non somiglio agli Dei! », I, 34-35, v. 652). La conseguenza del riconoscimento di questa radicale sconfitta non può che essere il tentativo di suicidio (« Ti saluto, o fiala senza pari! », I, 36-37, v. 690). Il ritorno di Faust alla vita avverrà su basi del tutto diverse, come riconoscimento, prima di tutto, che l'uomo, ben lungi dal poter aspirare ad assurde partecipazioni o identificazioni con la solare sorgente della vivente unità cosmica, può mirare a un operare significativo solo ritagliandosi un suo campo d'azione limitato (« ...noi possediamo la vita [soltanto] in colorati riflessi », I, 244-245, v. 4727). Senza volerci qui addentrare nello studio delle possibilità ma anche delle sottili deformazioni che tale nuova scelta goethiana ha poi comportato, misurandone la portata sul farsi concreto dei più tardi testi faustiani, a noi si pone qui, in ambito romantico, un diverso oggetto d'indagine che riceverà luce dal venir considerato in connessione con il tentativo rappresentato nella giovanile scena « Notte » dell'*Urfaust*.

Alla fine del secolo saranno appunto i romantici a riproporre la pretesa che l'uomo, « imago dei », possa porsi addirittura in prima persona al centro di un processo di vivente contestualizzazione artistica della vita. Questa volta la sconfitta — che, naturalmente, non mancherà di riprodursi — non significherà soltanto che l'uomo deve fare i conti col nullificarsi delle sue pretese ma implicherà l'affiorare di una vera e propria dimensione nichilistica. Non si tratta più, come in Goethe, di chiudere una prospettiva e di aprirne un'altra. È dall'impossibilità di uscire dall'incastro che scaturlisce uno dei filoni essenziali della nuova mitologia romantica. Non mancano, certo, i testi in cui si configura, in maniera spesso temeraria, il tentativo romantico di organizzare una forma di contestualizzazione artistica secondo, appunto la logica del se-

gno vivente. Rilievo tutto sommato maggiore acquistano però i testi in cui la grande sconfitta romantica si realizza nei termini di una deformazione o addirittura disintegrazione dall'« imago dei ». La critica mette in genere l'accento o sul filone positivo o su quello negativo (per esaltare la grandezza delle costruzioni o anche delle distruzioni romantiche, o viceversa per condannare la carica mistificatoria individuata e nelle une e nelle altre). Il nostro studio comporta un certo spostamento di accenti. A noi sembrano infatti essenziali i modi in cui il crollo della paradossale pretesa di realizzare il segno vivente intorno alla soggettività intesa come « imago dei » dà luogo a una peculiare deformazione non solo delle singole figurazioni ma soprattutto del costituirsi dell'organismo letterario. È nell'iter stesso che ormai segue il linguaggio romantico nel suo organizzarsi in forme artistiche che si hanno i più alti risultati specificamente artistici e insieme i frutti più esclusivi del nichilismo romantico, visto non come teorizzazione o singola figurazione ma — paradossalmente — come principio di un'organizzazione artistica basata su un processo di disintegrazione.

Per misurare più concretamente la portata di questa dimensione nichilistica converrà partire da una rapida ricognizione del momento in cui con più chiara arroganza era stata espressa la fiducia romantica di poter recuperare le posizioni che Faust aveva dovuto per sempre abbandonare. Il passo più esplicito è forse quello contenuto nella « Allegoria dell'impudicizia », quasi all'inizio della *Lucinda*, il romanzo erotico-filosofico di Friedrich Schlegel (1799):

« Non è necessario che tu comunichi il fuoco immortale dello spirito puro e nel suo stato primitivo », parlò la voce conosciuta del mio gentile accompagnatore. « Forma, inventa, modifica il mondo e le sue eterne figure e mantieni l'uno e le altre nel loro eterno mutare di separazioni e di connubi. Avvolgi e lega lo spirito dentro la lettera. La lettera genuina è onnipotente ed è la vera bacchetta magica. L'irresistibile, libera scelta (Willkür) dell'alta maga, la fantasia, sfiora con essa il sublime caos della natura nella sua pienezza ed evoca alla luce la parola infinita che è un'immagine ed uno specchio di quello spirito divino che i mortali appellano universo » (238) (20).

Viene qui celebrato l'illimitato trionfo del segno vivente. Proprio la lettera (tradizionalmente osteggiata come nemica di ogni romantico entusiasmo o trasfigurazione) costituisce, purché autentica, la bacchetta magica capace di trasformare

il caos in universo (o, come diremmo oggi, in cosmo). Alla lettera viene cioè attribuita, grazie alle sue sconfinata virtualità metamorfiche, la capacità di rinnovare il procedimento divino che fa di ogni elemento se stesso e insieme un gradino nella scala dinamica delle connessioni e trasformazioni. Il problema di come velare la violenza distruttrice del « fuoco immortale » senza privarlo della sua carica vivificante e cosmizzante — un problema cui nello stesso anno Hölderlin dedicava il grande inno « Wie wenn am Feiertage » — viene qui risolto da Friedrich Schlegel non senza una certa tautologica disinvoltura. Allo spirito umano viene in toni trionfali riconosciuta la duplice ma convergente capacità di cogliere la carica dinamica e quindi metaforica dello spirito divino e di fissarne specularmente l'immagine. Proprio queste due dimensioni sarebbero state all'origine dell'arrovellarsi romantico: la metamorfosi avrebbe rischiato continuamente di esaurirsi in un proteismo inconcludente, mentre la dignità paolina del rapporto speculare con l'assoluta immagine divina avrebbe continuamente rischiato di degradarsi a deformazione, illusione, inganno. La semplificazione della visione allegorica induce qui invece a sfumare la romantica diffidenza di fronte a ciò che di insoddisfacente c'è in ogni conchiusa manifestazione anche della parola infinita che pretenda di venir riconosciuta come raggiungimento pieno. Vero che anche qui non manca un cenno all'irresistibile arbitrio dell'incantatrice fantasia e cioè a quella dimensione della moderna poesia che è connessa con la necessità di un procedimento poetico artificiale. Questa però era oggetto di una trattazione ben più vivacemente problematica nel quasi coevo « Discorso sulla mitologia » (apparso nel 1800 come seconda parte del *Dialogo sulla poesia*). Solo riconquistando « uno stato ideale dell'umanità » la poesia potrebbe tornare a farsi davvero essa stessa segno vivente (allora « ci sarebbe solo poesia », (202) (324)). Oggi è proprio questa immediatezza del rapporto a mancare: né la « autentica lettera » di cui si parla nella *Lucinda* è oggi concepibile, né tanto meno la possibilità di lavorare alla veste vivente della divinità come nell'*Urfaust*. Oggi noi non disponiamo naturalmente, così come gli antichi, della mitologia, che possiamo soltanto proporci di recuperare per vie opposte, partendo « dalla più remota profondità dello spirito » (192) (313). Solo per vie artificiali e sperimentali all'uomo moderno sarà dato recuperare la « mitologia » come « opera d'arte della natura » in cui « tutto è relazione e metamorfosi, infor-

mato e trasformato (angebildet und umgebildet) », sicché « questo informare e trasformare è il processo che le è proprio, la sua intima vita, il suo metodo, se così posso dire » (197) (318).

Nell'arte moderna il « metodo », inteso però come unione dialettica di magico arbitrio e del più consapevole e riflesso dei procedimenti può dar luogo alla re-invenzione della mitologia e quindi della capacità cosmizzante della poesia. Questa è per Friedrich Schlegel nel *Dialogo sulla poesia* la grande sfida del presente o solo forse del futuro, che dovrà consentire di riattingere per vie moderne (e cioè artificiali e riflesse) l'unità del segno vivente. Dall'uso stesso dei termini « segno » e « allegoria » risulta quanto sia affascinante ma insieme ambigua questa storicizzazione idealistica della capacità del linguaggio artistico romantico di porsi come centro da cui può scaturire la vivificante contestualizzazione della frammentarietà propria dell'uomo moderno:

Antonio — ...Noi ci atteniamo quindi solo al significato dell'insieme; ciò che singolarmente eccita, muove, occupa e rallegra il senso, il cuore, l'intelletto, l'immaginazione ci sembra soltanto un segno, un mezzo per l'intuizione del tutto, nell'istante nel quale ad esso ci solleviamo.

Ludovico — In altre parole: ogni bellezza è allegoria. Il sommo, proprio per il fatto che è ineffabile, possiamo esprimerlo solo allegoricamente. (202) (323-324)

La presenza immediata, vivente del Tutto nel segno poetico particolare appare sì affermata, almeno in prospettiva futura, ma insieme sostanzialmente relegata a un rapporto mediato. Questa ambiguità può venire interpretata come creativa ambivalenza che permette in effetti di cogliere il farsi del linguaggio poetico come *iter*, cioè insieme come realizzata contestualizzazione e come progetto non esaurito e anzi inesauribile. In effetti però, nell'operare degli scrittori romantici, prevarrà un'altra, ben più drammatica ambiguità, il cui sfogo non poteva non essere di carattere nichilistico. Se il punto di aggregazione intorno a cui si doveva schierare organicamente ogni forma singola del segno vivente era l'individualità vissuta nella sua dignità di « imago dei », è evidente che si dovesse venire a creare una sorta di rapporto circolare: al fallimento dell'opera letteraria nella sua ambizione di contestualizzare il caos non poteva non corrispondere il fallimento del tentativo

di costituire su basi veramente nuove l'identità esistenziale del soggetto e viceversa ogni inciampo nell'*iter* che avrebbe dovuto portare a questa identità non poteva non porsi come pietra di paragone della consistenza di quell'artificiale recupero della dialettica unità mitologia-creazione poetica.

Lo sperimentalismo artificiale romantico finisce col muoversi a vuoto e col dar luogo non già alla creazione di nuove armonie ma — nelle direzioni più diverse — all'affiorare del vuoto. In che senso questo vuoto si possa considerare all'origine di alcuni dei testi romantici poeticamente più significativi è quanto ci proponiamo di accennare, grazie ad alcuni esempi, nelle pagine seguenti.

Morte, trasfigurazione e deformazione dell'« imago dei »

Contemporaneo alle teorizzazioni di Friedrich Schlegel era stato il primo tentativo di realizzare narrativamente la capacità dell'« imago dei » di realizzare il paradosso del segno vivente trasformando il caos del mondo umano nell'armonioso contesto di un'avvenuta cosmizzazione. Proprio Wackenroder, lo scrittore romantico che così spesso (e non sempre a torto) viene oggi considerato con sospetto per il suo irenismo aveva saputo rappresentare con lacerante drasticità questo tentativo, la sua complessa ambizione ma anche la sua distruttiva ingannevolezza.

Il santo nudo, e cioè l'eremita orientale protagonista della fiaba, si pone come segno dell'umanità, suo rappresentante che assume su di sé il peso dell'universale redenzione dall'alienante uniformità di una vita priva ormai di unità e di raccoglimento interiore. Duplicemente, triplicemente fallace si rivela però la scelta del segno intorno al quale la redenzione si dovrebbe realizzare. La « ruota del tempo » che il santo nel suo delirio crede di dover mantenere in movimento per non arrestare la vita stessa del cosmo, è per definizione inadattissima a rappresentare un momento cosmizzante: il suo fraccasso assordante e uniforme, che il santo crede di dover favorire, non può anzi che far deperire ogni possibile pienezza di vita umana e tanto più compromette le premesse stesse di ogni umana *communio*. Falso è del resto il segno anche nel senso più letterale della parola: la ruota viene infatti esplicitamente presentata dal narratore come frutto di un'illusione morbosa dell'eremita. Ma la falsità più sottile si può rintrac-

ciare nell'assunto stesso che parrebbe attribuire a quest'uomo la capacità di fare di se stesso, attraverso il segno della ruota del tempo, il segno più profondo della redenzione degli uomini e cioè della loro costituzione in un'armoniosa unità significativa. Ma la redenzione non avviene certo grazie al gioco della ruota e anzi si annuncia solo dopo che il tragico rapporto santo-ruota finisce semplicemente e misteriosamente e teatralmente col venir meno per il venir meno di entrambi i poli di questo che merita solo il nome di segno vivente di contraddizione. L'illusorio fragore della ruota cede il campo a dolcissime armonie musicali e amorose. Il santo — simile e pur così diverso dal Cristo, Dio fattosi uomo per trentatré anni e per l'eternità — conclude il suo intermezzo umano ritornando definitivamente al suo stato divino (o, per l'esattezza, di « genio »). Non è però il fatto di essere divenuto per un certo tempo « imago hominis » a conferirgli un'effettiva capacità mediatrice o addirittura soteriologica. Perché la redenzione si realizzi il santo dovrà sublimare la sua personalità umana recuperando la sua non metaforica identità di « imago dei » che per altro comporterà la dispersione della sua individualità nel firmamento (« ...allora risuonarono tutte le stelle e mandarono un celeste tintinnio che s'irradiò pieno di luce, fino a che il genio si perdé nel firmamento infinito » (142) (202).

L'operistico finale conciliatore, con la sua uscita dalla storia, certo non serve a cancellare ma anzi suggella la crisi dell'« imago dei »: in questo dolcissimo fra i romantici tedeschi essa dà luogo a uno spasmodico *ductus* narrativo genialmente dominato dalla più violenta distorsione di ogni pretesa contestualizzante e da un'incontrollabile bufera di valenze segniche.

Persino il *William Lovell* di Ludwig Tieck, questo precoce classico del nichilismo psicologico romantico (iniziato già nel 1793, pubblicato fra il 1795 e il 1796), parte, nella prima lettera di William, da un'esaltazione della soggettività prestorica che si pone addirittura come centro e meta della creazione:

Finora la mia vita è stata un'interrotta danza gioiosa, ho consumato i miei anni come in un gioco infantile e mi sono lasciato andare al tempo fugace, ho goduto nel pieno del presente luminoso nutrendomi dei sogni di un aureo futuro, nella limitazione più beata ho amato Dio come un padre, gli uomini come fratelli e me stesso come il centro della creazione, cui mira (*ziele*) la natura con tutti i suoi benefici (242).

Che il romanzo nel suo svolgimento offra un'anche troppo eloquente smentita di tale assunto iniziale, è ben noto. Qui interessava presentare questo giovanile romanzo di Tieck come esempio illustre degli esiti nichilistici connessi proprio con una tale esclusiva mitizzazione dell'identità psicologica. La soggettività è presentata come nucleo espansivo prodigalmente prorompente e insieme imperativamente centripeto. Ciò che ne consegue è la costruzione del personaggio secondo una legge di prodigale dispersività: la personalità, destinata nella logica del romanzo a rimanere provocatoriamente monodimensionale, è escluso possa arricchirsi grazie all'accumularsi sul nucleo iniziale di nuovi spessori umani. L'iniziale mossa indiscriminatamente entusiastica si esaurisce in un radicale vuoto psicologico attraverso una serie di situazioni che proponiamo di chiamare — e ci riferiamo insieme al personaggio e alla struttura del romanzo — « auto-cannibalesche ». Il romanzo epistolare a corrispondenti multipli rinnega, o meglio svuota, la sua funzione specifica, che dovrebbe dar luogo alla creazione di una ricca pluralità di prospettive, e si risolve nell'auscultazione di un'esperienza psicologico-esistenziale. Si tratta di un'esperienza che non riesce più a porsi come momento aggregante di un processo di contestualizzazione umana e si esaurisce nel proprio isolamento frammentario. Già nelle pagine iniziali del romanzo cade in proposito la frase decisa:

Qui ho trascorso alcuni giorni in una dolce mestizia, abbandonato soltanto a me stesso e alle mie sensazioni, auscultavo in me stesso la triste melodia dei miei sentimenti mutevoli (251).

Lo sfaldarsi dell'esperienza umana andrà avanti fino alla sua annichilazione e il romanzo finirà col ridursi a psicodramma. Quest'ultima constatazione non vuole certo avere di per sé il valore di un giudizio limitativo sulla consistenza letteraria ed estetica di un testo soggetto a un simile duplice processo di riduzione e dispersione, tematico e strutturale. Un tale giudizio presupporrebbe infatti la legittimità di valutare il *Lovell* secondo unità di misura tratte dal contatto con romanzi supposti più « integri ». Semmai le perplessità sul conto del testo tieckiano riguardano proprio la capacità dell'autore di portare il suo assunto davvero fino alle estreme conseguenze. Sembra difficile negare che in questa direzione risulti molto più ricco e risoluto il *Godwi* di Brentano (composto fra il 1798 e il 1801, pubblicato fra il 1800 e il 1802).

Brentano non si limita a dar spazio nel suo romanzo al processo di consunzione che nullifica l'iniziale posizione cui l'individualità doveva il suo rango di « centro della creazione ». Il romanziere avvia una spericolata sperimentazione basata sul gioco del farsi e disfarsi dell'oggettività umana, un gioco cui è affidata tutta la consistenza della dimensione estetica del testo. Di centrale importanza è a questo proposito la conversazione fra Godwi e il narratore della seconda parte del romanzo, Maria, sul grande dipinto che « rappresentava Wallpurgis e i fiori » (350). Maria nega il carattere storico del quadro con parole di grande portata che svuotano l'idea di una cristallizzazione artistica data una volta per tutte:

È rappresentato e dipinto in modo meraviglioso, una cosa che io ritenevo impossibile, un quadro che non è storico, non coglie un singolo momento ma rappresenta il continuo movimento di un animo pieno (351).

La capacità di inserire un elemento in un vivo contesto dal quale scaturisce la valenza più profonda anche dell'elemento singolo dà luogo a una assolutizzazione di questa dimensione dinamica presa in se stessa. Viene meno la possibilità di una contestualizzazione limitata, definita e definitiva e al suo posto si afferma una infinita molteplicità di possibili cristallizzazioni:

Tutti i suoi quadri hanno un carattere particolare e cioè essi propriamente non *sono* ma *divengono* eternamente e ciò deriva da una sua maniera che lo porta a collocare in diversi atteggiamenti la luce in cui immerge le piante, il cielo e l'incarnato, benché poi l'illuminazione venga da una sola parte (351).

Insomma l'oggettività « storica » della figurazione artistica si dissolve nella storicità della visione o, come dice ancora Maria, in « questa storia del mio contemplare » (352).

L'ardimento nichilistico di questo proteismo brentaniano si basa sull'impeto giocato della variazione e della connessa angoscia del vuoto che scaturisce dal disperdersi di ogni nucleo di un'ormai impossibile, definitiva cristallizzazione. Questa dispersione progressiva (ma, ovviamente, mai totale) della possibilità di soggiogare l'immagine a un'identità univoca e cogente costituisce, rispetto al *Lovell*, un assai più convincente sviluppo *in re* della dimensione nichilistica. Questo « romanzo inselvaticato » (come suona il suo famoso sotto-

titolo) trova la sua inquietante individualità artistica proprio al punto d'incrocio fra la demoniaca deformazione dell'identità divina dell'uomo e la molteplice, ingannevole rifrazione del *medium* artistico stesso. Fra tanta ricchezza di apparizioni proteicamente mutevoli solo il vuoto costituisce il definitivo punto di raccordo e di organizzazione.

L'« *imago dei* », ben lontana dunque dal realizzare volta per volta il paradossale prodigio del segno vivente, si avvia a percorrere tutte le tappe della disintegrazione e cioè tutte le stazioni della sua *via crucis* (« il superbo io infisso alla croce », secondo le parole con cui Zacharias Werner già in *I figli della valle* condensava in una frase icastica il topos della crocifissione dell'io, importante in ambito romantico non meno di quello dell'apoteosi dell'io).

La deformazione dell'« *imago dei* » e cioè poi più laicamente il disperdersi dell'identità divengono motivo e *cliché* dominanti. Qui basterà ricordare alla rinfusa l'immagine nello specchio, il sosia e il doppio, l'ombra, la maschera, l'automa, la marionetta e infine la « *Kreatur* », questa dimensione puramente vitale, privata di ogni connessione umana e divina. Si tratta di figurazioni ampiamente studiate e che sul filo del nostro discorso rappresentano momenti significativi ma già virtualmente presenti nell'impostazione di questo paragrafo e nei testi finora ricordati. Per mostrare comunque quali dimensioni fossero implicitamente presenti in quell'avvio sarà sufficiente illustrare un testo, in cui lo sfaldarsi dell'« *imago dei* » appare particolarmente chiaro. Si tratta di un testo di Kleist, l'*Anfitrione*, che solo di rado viene considerato in quest'ambito, il che è dovuto, crediamo, solo a un fatto di esteriore classificazione storiografica, dato che indubbiamente Kleist sfugge alle strettoie di un'univoca classificazione di scuola e nessuno potrebbe semplicemente etichettarlo quale un romantico. È però innegabile che l'*Anfitrione* (1806) occupi una delle posizioni più estreme, e perciò più significative e conclusive, nel filone romantico che qui ci interessa.

L'estremizzazione del motivo non andrà cercata, si intende, nel buffonesco gioco di equivoci che fa di Giove l'« *imago Amphitryonis* ». « *Imago dei* » diventa, in un senso molto peculiare, Alcmena, la donna che ama il marito anche quando è il dio a possederla sotto le spoglie di Anfitrione ma che più in profondo è toccata dalla presenza divina con cui entra inconsapevolmente in contatto. La lacerazione fra la coscienza

della propria immutata, integra identità e l'oggettivo irrompere di una nuova, superiore dimensione dà luogo a una possibilità inaudita. Alcmena proprio da questa lacerazione trae, o sembra dover trarre, la forza per porre se stessa, inconsapevole ma consacrato ricettacolo del seme divino, quale segno vivente della possibilità di organizzare tutto il sistema di verità e di significati del reale intorno al paradosso di questa innocente disponibilità. Siamo ben oltre i termini dell'esperienza esistenziale e artistica degli scrittori romantici di cui abbiamo parlato e parleremo. Non l'umanità che si accosta al paradosso del segno vivente attraverso una sua ipotetica capacità di trasformare il caos in cosmo, il frammento in contesto grazie alla parola, ma l'identità più profonda, l'irriducibile identità corporea della donna che crea, nella carne del figlio concepito, l'« *imago dei* », facendo del proprio grembo il segno vivente di una verità ambivalente, o meglio paradossale. Siamo di fronte a un'estremizzazione del motivo che per risultare attendibile – nel suo oscillare fra commedia e tragedia – comporta una drasticità figurativa ben più cruda di quanto fosse accettabile dalla *koiné* classico-romantica.

Drastico è in effetti in Kleist lo svuotamento della soggettività nella sua concretezza esistenziale e della rete di rapporti umani che intorno a essa si dispongono. Si tratta di un motivo tutt'altro che isolato in Kleist: basterà qui ricordare uno dei testi apparentemente periferici, *La marchesa di O...*, in cui un analogo svuotamento si manifesta – in forme tra l'aneddotico e il convenzionale – nello svenimento della marchesa che la rende vittima della violenza del conte F..., una violenza che non a caso verrà paragonata nel corso della novella alla visitazione di Maria ad opera dello Spirito Santo (certo, sulla bocca della levatrice, il paragone ha un tono grossolano oltre che sarcastico: ma l'intrico di rivelazione, tragicità, profanazione e violenza è essenziale in Kleist). E nessuno potrebbe negare che – in un analogo impasto di tragicità, commedia degli equivoci e gusto dell'estremizzazione fino ai confini dell'assurdo – anche nell'*Anfitrione* affiori la situazione dell'*ecce ancilla domini*. L'exasperazione assurda del motivo è da ricondurre alla menzogna ineliminabile che in Kleist sta alla base di ogni prodigio e che qui conduce alla suprema esaltazione del ruolo di Alcmena attraverso l'annichilimento della personalità. Tanto più chiaro risulta questo annichilirsi, quanto più – paradossalmente – è su Alcmena che vien scaricato fin quasi dall'inizio il peso della decisione:

Giove – Parla.

Alcmena – Se avessi scelto...

Giove – Di. Se avessi...

Alcmena – ...la scelta, andrebbe il mio timore a lui,
ed il mio amore, Anfitrione, a te.

Giove – E s'io fossi per te quel Dio?

Alcmena – Se tu...
Che far?... Se per me fossi quel Dio...
Ah, non lo so!... Dovrei caderti ai piedi,
o che altro?... Ma tu... lo sei? Lo sei?

Giove – A te: decidi. Io sono Anfitrione.

Alcmena – Anfitrione!

Giove – Anfitrione, certo,
per te. Ma dimmi, s'io fossi quel Dio
per amore a te sceso dall'Olimpo,
tu, dimmi, dimmi, che faresti allora? (95) (197)

Alcmena viene sfidata a decidere, come se dalla pienezza del suo essere potesse scaturire quella scelta che viceversa è sottratta alle sue umane possibilità di misurare la realtà che è in gioco. La menzogna che è alla base di tale sfida è ben chiara. Il ruolo che viene qui imposto ad Alcmena presuppone infatti proprio l'opposto. Essa deve liberarsi di tutte le scorie della propria umanità per fare di se stessa nitido specchio. Solo allora le torbide schegge di realtà acquisiranno, nella purezza dell'immagine rispecchiata, un'univoca collocazione e identità. Alcmena deve allora svuotarsi della sua pienezza umana, deve farsi *vas*, vertigine di vuoto e perciò potenziale disponibilità a qualsiasi imposta rivelazione dall'alto. Già nella stessa scena Giove impone ad Alcmena riluttante questa esaltante e sconvolgente verità:

Alcmena – Inaudite parole! Ed io potrei
anche soltanto osare un tal pensiero?
E potrei non cadere a tanta luce?
Se fosse stato lui, potrei sentirmi
indegna a tanta grazia, io peccatrice?

Giove – Sia tu degna o non degna, a te non spetta
ora indagarlo. E s'egli t'ha degnato,
lascia ch'egli t'esalti oltre te stessa.
O forse vuoi con la tua corta vista
insegnare a chi scruta i cuori umani? (89) (192-193)

Il vero dubbio, contrariamente alle apparenze, non è dunque tanto chi fra i due uomini sia Anfitrione, ma piuttosto *che cosa* sia ormai questa Alcmena, *chi* essa sia divenuta una

volta trascinata attraverso il vaglio (ingannevole ma non perciò meno inesorabile) di una situazione d'incastro esistenziale. L'impossibilità di arrivare a cogliere – pur avendo ridotto se stessa alla lucidità vuota dello specchio – l'immagine autentica dell'esperienza reale, rischia di ridurre a falsità non solo l'immagine ma anche lo specchio. L'annichilazione dell'« *imago dei* » sfocia in quella che ben si può chiamare la vertigine dell'umiltà.

Una vertigine molto affine, possiamo ora affermare, a quella che coglie sempre o quasi sempre i personaggi centrali di Kleist nella loro pretesa di realizzare un impossibile potenziamento della loro identità di « *imago dei* ». Indubbiamente la rabida pienezza di Pentesilea sta all'estremo opposto dell'umiltà di Alcmena. Ma si tratta, appunto, di differenze nelle motivazioni di *plot* teatrale e di psicologia, due livelli in Kleist non certo essenziali. A Pentesilea e ad Alcmena è comune l'ebbrezza (dolorosa anche quando è esaltante) che scaturisce dallo sradicamento da quel ruolo che fino allora aveva costituito la loro identità: ed è, in Pentesilea, il passaggio da donna sconfitta a vittoriosa, da amante a belluina odiatrice, da donna a vera amazzone, mentre in Alcmena è il passaggio dallo stato di donna e di moglie a quello di *vas* della divinità. La vertigine della dis-identificazione travolge tutti i personaggi di Kleist e li fa barcollare fra opposte unilateralità. L'« *imago dei* » perde ogni capacità contestualizzante, fino a trasformarsi in proiettile diretto con cieca sicurezza a far saltare tutti quegli elementi-cerniera che tengono insieme le disparate dimensioni della realtà umana.

Anche il lieto fine dell'*Anfitrione* non fa che confermare l'inganno celato nella centralità di Alcmena in quanto supposto centro autonomo di decisione e soprattutto in quanto segno vivente. L'una e l'altra caratteristica vengono rivendicate, nel suo discorso finale, dal Dio, facilmente trionfante nella sua conclusiva teofania. L'identità di Alcmena, una volta esaurita la sua funzione più e meno che umana, rimane vuota disponibilità e cioè sopravvive per quel tanto di identità che serve (e basta) perché il Dio vi si possa rispecchiare.

Per cogliere fino in fondo la natura e la funzione di questo nichilistico compiersi in Alcmena della parabola dell'« *imago dei* » è necessario fare ancora i conti con la sconcertante superficie verbale di questa commedia-dramma. Particolarmente importante è la conduzione del dialogo, il concitato scambio di battute che sovente arriva alla sticomitia o addirittura al

Giove — Parla.

Alcmena — Se avessi scelto...

Giove — Dì. Se avessi...

Alcmena — ...la scelta, andrebbe il mio timore a lui,
ed il mio amore, Anfitrione, a te.

Giove — E s'io fossi per te quel Dio?

Alcmena — Se tu...

Che far?... Se per me fossi quel Dio...

Ah, non lo so!... Dovrei caderti ai piedi,
o che altro?... Ma tu... lo sei? Lo sei?

Giove — A te: decidi. Io sono Anfitrione.

Alcmena — Anfitrione!

Giove — Anfitrione, certo,

per te. Ma dimmi, s'io fossi quel Dio

per amore a te sceso dall'Olimpo,

tu, dimmi, dimmi, che faresti allora? (95) (197)

Alcmena viene sfidata a decidere, come se dalla pienezza del suo essere potesse scaturire quella scelta che viceversa è sottratta alle sue umane possibilità di misurare la realtà che è in gioco. La menzogna che è alla base di tale sfida è ben chiara. Il ruolo che viene qui imposto ad Alcmena presuppone infatti proprio l'opposto. Essa deve liberarsi di tutte le scorie della propria umanità per fare di se stessa nitido specchio. Solo allora le torbide schegge di realtà acquisiranno, nella purezza dell'immagine rispecchiata, un'univoca collocazione e identità. Alcmena deve allora svuotarsi della sua pienezza umana, deve farsi *vas*, vertigine di vuoto e perciò potenziale disponibilità a qualsiasi imposta rivelazione dall'alto. Già nella stessa scena Giove impone ad Alcmena riluttante questa esaltante e sconvolgente verità:

Alcmena — Inaudite parole! Ed io potrei

anche soltanto osare un tal pensiero?

E potrei non cadere a tanta luce?

Se fosse stato lui, potrei sentirmi

indegna a tanta grazia, io peccatrice?

Giove — Sia tu degna o non degna, a te non spetta

ora indagarlo. E s'egli t'ha degnato,

lascia ch'egli t'esalti oltre te stessa.

O forse vuoi con la tua corta vista

insegnare a chi scruta i cuori umani? (89) (192-193)

Il vero dubbio, contrariamente alle apparenze, non è dunque tanto chi fra i due uomini sia Anfitrione, ma piuttosto *che cosa* sia ormai questa Alcmena, *chi* essa sia divenuta una

volta trascinata attraverso il vaglio (ingannevole ma non perciò meno inesorabile) di una situazione d'incastro esistenziale. L'impossibilità di arrivare a cogliere — pur avendo ridotto se stessa alla lucidità vuota dello specchio — l'immagine autentica dell'esperienza reale, rischia di ridurre a falsità non solo l'immagine ma anche lo specchio. L'annichilazione dell'« *imago dei* » sfocia in quella che ben si può chiamare la vertigine dell'umiltà.

Una vertigine molto affine, possiamo ora affermare, a quella che coglie sempre o quasi sempre i personaggi centrali di Kleist nella loro pretesa di realizzare un impossibile potenziamento della loro identità di « *imago dei* ». Indubbiamente la rabida pienezza di Pentesilea sta all'estremo opposto dell'umiltà di Alcmena. Ma si tratta, appunto, di differenze nelle motivazioni di *plot* teatrale e di psicologia, due livelli in Kleist non certo essenziali. A Pentesilea e ad Alcmena è comune l'ebbrezza (dolorosa anche quando è esaltante) che scaturisce dallo sradicamento da quel ruolo che fino allora aveva costituito la loro identità: ed è, in Pentesilea, il passaggio da donna sconfitta a vittoriosa, da amante a belluina odiatrice, da donna a vera amazzone, mentre in Alcmena è il passaggio dallo stato di donna e di moglie a quello di *vas* della divinità. La vertigine della dis-identificazione travolge tutti i personaggi di Kleist e li fa barcollare fra opposte unilateralità. L'« *imago dei* » perde ogni capacità contestualizzante, fino a trasformarsi in proiettile diretto con cieca sicurezza a far saltare tutti quegli elementi-cerniera che tengono insieme le disparate dimensioni della realtà umana.

Anche il lieto fine dell'*Anfitrione* non fa che confermare l'inganno celato nella centralità di Alcmena in quanto supposto centro autonomo di decisione e soprattutto in quanto segno vivente. L'una e l'altra caratteristica vengono rivendicate, nel suo discorso finale, dal Dio, facilmente trionfante nella sua conclusiva teofania. L'identità di Alcmena, una volta esaurita la sua funzione più e meno che umana, rimane vuota disponibilità e cioè sopravvive per quel tanto di identità che serve (e basta) perché il Dio vi si possa rispecchiare.

Per cogliere fino in fondo la natura e la funzione di questo nichilistico compiersi in Alcmena della parabola dell'« *imago dei* » è necessario fare ancora i conti con la sconcertante superficie verbale di questa commedia-dramma. Particolarmente importante è la conduzione del dialogo, il concitato scambio di battute che sovente arriva alla sticomitia o addirittura al

frammentarsi, quasi sillabato, del verso. Solo nelle parti buffonesche questo tipo di dialogo conserva la funzione di comico inciampo del dialogo che già nelle sticomitie di Plauto e di Molière serviva a far scattare nello spettatore il riso liberatore (lo spettatore segue passo passo, ma dall'alto della consapevolezza dei rapporti reali, il cieco stento del personaggio che si arrabatta taston). Fra Alcmena e Anfitrione e fra Alcmena e Giove il discorso procede solo a straton verso un'improbabile (o poi sovraimposta) certezza: l'insistenza ossessiva ed esasperante dei due dialoganti su ciascun frammento di frase già detto dall'altro concreta col suo procedere barcollante quella vertigine che è così essenziale per la tragica e comica (e cioè dissonante) situazione di questi personaggi:

Alcmena – ...tu scherzando dicevi ch'eri un Nume

e ti nutriva il nettare del mio

amore: ed altro che la gioia, infine

traboccante, alle labbra ti recava.

Anfitrione – Traboccante alle labbra ti recava!...

Alcmena – Oh, sì, l'avevi sulle labbra. E poi...

Perché sei serio amico?

Anfitrione – E allora?

Alcmena – Allora,

ci levammo da mensa, e dopo...

Anfitrione – E dopo?

Alcmena – ...dopo che ci levammo dalla mensa...

Anfitrione – Dopo che vi levaste dalla mensa?...

Alcmena – ...andammo...

Anfitrione – Andaste?

Alcmena – Andammo, noi... ma sì!

Perché diventi così rosso in viso?

Anfitrione – Ahi, questa lama spezza la mia vita! (76) (183)

A prima vista si sarebbe tentati di dire che proprio la formulazione verbale delle situazioni drammatiche e in particolare questo tipo di dialogo e il gusto delle sticomitie (pur largamente già presente nei modelli) facciano di Kleist un autore inesorabilmente datato e delusivo perché incapace di fulminee illuminazioni. Ma l'errore è forse prima di tutto in chi presuppone in Kleist una quasi espressionistica ricerca del nucleo nascosto delle cose. L'irritante, casuistica sticomitia, col suo ritmo insieme concitato, schematico e insistito realizza invece appieno la perplessità balbettante dell'« imago dei » di fronte alla sordità annichilente dell'antagonista e del mondo

e soprattutto di fronte all'irreversibile progredire del proprio svuotamento. La pania della sticomitia in cui restano invischianti i personaggi li lascia esposti, riottosi ma inermi, al dilagare del nulla.

L'approccio sentimentale e la reificazione del cosmo

Lo sviluppo più conseguente di questa sconfitta della pretesa cosmizzante dell'« imago dei » è stato da tempo individuato in un autore che si colloca in un contesto culturale ben diverso, quel Georg Büchner in cui gli innegabili spunti nichilistici sono fondamento di una ricerca nuova di concretezza ideologica e artistica. Qui va ricordato almeno un passo della *Morte di Danton*, in cui – dissolto anche ogni parametro di riferimento – pieno e vuoto coincidono:

Danton – [...] La creazione si è tanto estesa che niente più è vuoto, tutto è pieno e brulicante. Il nulla s'è ucciso, la creazione è la sua ferita, noi le sue gocce di sangue, e il mondo la tomba dov'esso marcisce. (69) (55)

Il nulla è così radicale da capovolgersi e porsi come pieno. L'informe brulichio vitale che ripullula dal cadavere del nulla è esso stesso intrinsecamente funerario perché refrattario ad ogni segnatura capace di imporgli una strutturazione significativa. Eppure è proprio qui che si conserva – paradossalmente – il paradosso del segno vivente. È proprio qui che noi (e cioè il cosmo, l'umanità, l'individuo) siamo finalmente segno coincidente con la cosa, con l'ente, ma, è evidente, solo al prezzo che l'ente coincida col nulla. Il processo di dissoluzione è così avanzato che ormai il pieno può venir assunto a segno per eccellenza del vuoto. Noi siamo le lacrime di sangue del Vuoto-Pieno, siamo la vitalità segno di morte: un centro di organizzazione strutturante permane, ma è un'organizzazione che struttura di assurdo la Creazione-Nulla. Forse è in questo testo che per la prima volta viene messa davvero in discussione la Divinità stessa e cioè la pienezza del Valore. Là dove l'assurdo non è più limitato all'approccio del soggetto al Valore ma intacca la struttura oggettiva del Valore stesso, là si può dire che il romanticismo è alla fine e si annunzia la più radicale crisi dei giorni nostri. La poetica che è alla base della *Morte di Danton* è concentrata non tanto sulla scoperta del nulla quanto sull'esibizione del vuoto. È una

esibizione clamorosa e insieme programmata secondo una stringente logica retorica: lo sfaldarsi di ogni umana capacità di cosmizzazione arriva a rimettere in causa la possibilità stessa di concepire una significativa organizzazione del reale se non come provocatoria presunzione, come patetico gioco con un fallimento scontato.

I romantici non avevano però conosciuto dimensioni così rigorosamente consequenziarie. Ripercorrendo i testi romantici da questo punto di vista, si constaterà che la dimensione nichilista solo di rado si manifesta nel fallimento della prova suprema, della realizzazione potenziata — nel paradosso del segno vivente — dell'« imago dei ». Ben più frequente è la tematizzazione dell'impossibilità stessa di arrivare davvero al momento di quella prova. La dimensione nichilistica prevalente nei testi romantici risulterà pertanto quella della sentimentalizzazione o quella della feticizzazione.

L'accostamento al grande momento del tentativo di organizzazione cosmizzante sfocia in una serie di arabeschi (o a volte di semplici ghirigori) tracciati intorno al punto del non raggiunto *show down*. Il rinvio si risolve nella patetizzazione dell'atto mancato. Al posto dell'opera si pone la vita d'artista, intesa prima di tutto come *iter* frustrante che non raggiungerà mai la meta: un surrogato sentimentale cui per altro si debbono alcune delle realizzazioni romantiche più significative (per es. in Brentano). La poesia ricava la sua carica di « poeticità » proprio dal suo conosciuto (e poi programmato e addirittura compiaciuto) infrangersi sullo scoglio di quella impossibilità.

Solo di rado da questo naufragio riaffiorano come relitti le singole forze ormai decontestualizzate o addirittura, nel loro isolamento, divenute portatrici di una carica decontestualizzante. Fra i tanti esempi che si potrebbero dare di questa sentimentalizzazione decontestualizzante basterà qui citare i due più significativi (per cui si debbono ricordare, anche sulle tracce di Jean Paul, le *Veglie* di Bonaventura e ancora Brentano e Hoffmann): l'affannoso, insistente controllo della propria immagine nello specchio, nella patetica e grottesca attesa della scomparsa di ogni elemento deformante che viceversa non può non scaturire da quello stesso patologico eccesso di auto-osservazione; la tentazione di forzare artificialmente il formarsi di quella limpida immagine o di perdersi nel gorgo dei mille aspetti della sua deformazione.

Non meno significativo è l'altro filone in cui la dimensione nichilistica affiora proprio dall'arbitrario processo di reificazione cui sono esposti i frammenti della fallita opera di cosmizzazione del caos. Anche qui sarà sufficiente illustrare con due soli esempi dapprima le premesse culturali che hanno favorito l'innescio di questo contraddittorio processo e poi un testo letterario in cui la riduzione della contestualizzazione a feticcio è più clamorosamente evidente.

Per il primo punto faremo ricorso a Gotthilf Heinrich Schubert, un pensatore romantico minore che però ha costituito il punto di riferimento di più di una generazione di scrittori, da Kleist a Hoffmann fino a Justinus Kerner e al giovane Hebbel.

L'analogia viene sistematicamente presentata da Schubert come lo strumento principale della contestualizzazione. Al rapporto cosa-segno viene negato ogni carattere di convenzionalità — con una drasticità per noi interessante proprio perché oggi risulta così decisamente controcorrente. A noi non sembra esagerato parlare di realismo simbolico.

Prima della sua realizzazione in un linguaggio umano (quello dei sogni, quello della poesia ecc.), l'analogia è presente come legame oggettivo nelle connessioni reali che collegano i diversi gradini della scala cosmica in una gerarchia non statica cui si deve se almeno alcune fasi delle riflessioni schubertiane sono state avvicinate alla visione emanatistica più che alla concezione trascendente cristiana. Ogni gradino è se stesso e insieme anticipa il gradino superiore grazie a una forza interna che finirà col portare fino alla Realtà e Analogia suprema. Siamo all'opposto dell'esaltazione, nella *Lucinda* schlegeliana, della « lettera autentica » e anzi ci si avvia alla fluidificazione delle « lettere irrigidite ». Nella quotidianità è nascosta una virtualità contestualizzante che fa di ogni determinato gradino del reale appunto il segno vivente di quelli superiori.

La poesia romantica sarà analogica nel senso che realizzerà il recupero linguistico di quella rete di virtualità simboliche e anticipatrici che — sotto le stratificazioni ormai consolidate della quotidianità — costituisce il residuo non del tutto estinto di una vivificante carica iniziale. Questo rifiuto comporta prima di tutto il rifiuto dell'oppressiva, repressiva univocità delle cose quotidiane quali esse vengono concepite solo in vista della loro immediata capacità di assolvere a una funzione. Il processo di riscoperta sembra poter assumere un carattere creativo, a volte addirittura avventuroso. Proprio di qui sarebbero potuti sorgere spunti particolarmente interessanti (pur

se, certo, esposti a contestazioni anche radicali). Ciò però avrebbe presupposto in Schubert il coraggio intellettuale di pensare fino in fondo sia le interferenze fra dimensione sostanzialista e creazione umana che erano implicite nel suo assunto (tutto giocato come esso è sul rapporto tra cosa e segno, quotidianità e anticipazione, frammentarietà dell'esperienza « normale » e possibilità di una cosmizzazione a livello paranormale), sia soprattutto le interferenze fra la carica anticipatrice nascosta *in re* e quella che l'uomo può far affiorare dal linguaggio come sistema di segni analogici.

Troppo spesso però nella pagina di Schubert questo complesso gioco si riduce a cosa, dando luogo a un catalogo, edificante e banale insieme, di corrispondenze di carattere descrittivo e — almeno per la nostra sensibilità letteraria — ridicolmente esteriore e piattamente particolareggiato. Il processo si reifica, il valore della nascosta anticipazione — nel farsi esplicito — viene ridotto a feticcio. Ed è qui che affiora quell'involontaria dimensione nichilistica che è sempre frutto dell'acquisizione materializzata di un valore o di un rapporto. Questo è il vero rovesciamento della rivoluzione romantica, che pure si era imposta prima di tutto come sforzo di contestare il filisteismo inteso come forma sistematica di reificazione. Il paradosso del segno vivente costituiva in prima istanza l'indicazione che era possibile concepire un rapporto vivo, anche se spericolato e precario, fra livelli diversi della realtà spirituale e che di lì si poteva partire per arrivare, in un gioco forse temerario tra scoperta e invenzione, a modi nuovi di contestualità umana. Assai più grave del fallimento è da considerare ora il pericolo che tutto venga riassorbito nell'opaca solidità della reificazione o nella chiusa fissità della feticizzazione. Siamo assai lontani da quel « passo o volo assai più rapido, spirituale e breve » di cui (a proposito delle associazioni oniriche) Schubert aveva parlato nella prima pagina della sua *Simbolica del sogno* (1814).

Con questa constatazione, così radicalmente negativa, ogni discorso sembrerebbe chiuso con l'identificazione tra reificazione e dimensione nichilistica. Ma è invece qui che si aprono due nuovi discorsi. Il primo, di grande rilievo, ma che incide meno direttamente sul nucleo della presente esposizione, riguarda l'urgenza di un'analisi, non tanto valutativa quanto descrittivo-interpretativa, di tutta la letteratura che da quel processo è scaturita. Si tratta di veri incunaboli di forme oggi dif-

fusissime di « Trivialliteratur », e il loro peso nel gusto medio e nelle tendenze ideologiche di quegli anni propriamente romantici e ancor più al passaggio al Biedermeier può difficilmente venir sopravvalutato. Ma in questa sede assai maggiormente ha l'altro e quasi opposto discorso. La dimensione nichilistica implicita in ogni forma di reificazione e feticizzazione non è sempre e solo segno di un processo di corruzione letteraria e ideologica, ma a volte si è trasformata in una componente pericolosa ma irrinunciabile di quel temerario gioco sul vuoto e col vuoto cui dobbiamo alcuni dei testi letterariamente più ricchi del gusto romantico. Ci limiteremo a un unico esempio tratto da un testo largamente anteriore alle teorizzazioni di Schubert, proprio per mostrare come questa strumentalizzazione di nichilismo feticistico ai fini di una costruzione poetica originale costituisca — pur con significative alterazioni — una costante dell'intero periodo romantico, dalle fasi più remote alle ondate più tarde. Il testo prescelto è la fiaba che il poeta Klingsohr racconta a conclusione della prima parte dello *Heinrich von Ofterdingen*, il romanzo incompiuto al quale Novalis lavorò tra il 1799 e il 1800. Il particolare interesse di questo testo sul filo del nostro discorso sta proprio in un rilievo apparentemente limitativo: la reificazione di determinate dimensioni dialettiche comporta sì nella fiaba aperture nichilistiche di grande respiro, esse però si collocano nell'ambito di un organismo testuale tutto orientato in senso opposto. In questo massimo capolavoro dell'allegorismo romantico il testo risulta infatti organizzato proprio in modo da salvaguardare la capacità del linguaggio fiabesco di porsi come segno vivente di un vitale processo di superamento della contrapposizione fra forze positive e negative. Si tratta di un processo rigorosissimo di cifratura cui vengono sottoposti i contrasti reali:

Perseo entrò recando un fuso e un cestello. Presentò il cestello al nuovo re: — Qui — disse, — sono gli avanzi dei tuoi nemici —. C'erano dentro una tavola di pietra e case bianche e nere, e accanto una quantità di figure d'alabastro e di marmo nero: — È un gioco di scacchi, — disse Sofia; — ogni guerra è confinata su questa tavola ed entro queste figure. È ciò un monumento degli antichi tempi torbidi (161) (314).

Risulta evidente l'alto prezzo che viene pagato per reinserire anche le forze negative in una visione complessiva che possa venir presentata come armoniosamente significativa. Le

forze dichiarate negative vengono forzate nell'appiattita dimensione della scacchiera, ridotte a quei soli movimenti che le regole ammettono per ciascuna figura. I processi dialettici reali finiscono col risultare svuotati della loro carica creativa e irrigiditi nell'alta stilizzazione di un movimento chiuso in limiti precostituiti. Si tratta di una delle riuscite più alte del nichilismo novalisiano, tanto più significativa perché essendo estranea all'impianto principale della fiaba, meglio consente di valutare l'irreprimibile presenza di quella dimensione nel sistema poetico novalisiano: il processo dialettico acquista la sua (contraddittoria) concretezza testuale solo estenuandosi in una coerenza tutta figurativa. L'intera compagine della fiaba appare condizionata dall'affiorare, tra le pieghe della grande costruzione cosmizzante, di questa dimensione nichilistica. Non sempre il risultato è un movimento a schema fisso. Quasi all'inizio della fiaba viene anzi descritto lo sviluppo di un movimento presentato come significativo proprio perché non riconducibile a uno schema fisso:

Le ancelle portarono una tavola e un cestello con dentro un gran numero di foglie su cui erano sacri, arcani segni, composti tutti con figure di costellazioni [...] A volte [il re] pareva esser costretto a scegliere l'una o l'altra foglia. Ma spesso gli si vedeva la gioia, quando, con una foglia ben trovata, poteva stendere un bell'accordo di segni e di figure [...] Le stelle si libravano, ora lente ora preste, in linee di continuo mutate e riproducevano, seguendo il tempo della musica, colla più grand'arte le figure delle foglie (138) (292).

Necessità e casualità si incrociano a un altissimo livello di astrazione figurativa: i processi dialettici reali non compaiono come tali né qui né quasi mai altrove nella fiaba, ma già risultano trasformati in « sacri, arcani segni ». Proprio su questa base viene a costituirsi tra questo passo iniziale e la rappresentazione finale della scacchiera un gioco compositivo di grande sapienza. La narrazione traccia una linea unitaria tra processi di cifratura che danno luogo a cristallizzazioni segniche che al lettore moderno non possono non apparire disperate. Proprio lo scarto fra questo impianto unitario e armonizzante e le divergenti realizzazioni puntuali possono creare una iniziale perplessità nel lettore moderno ma finiscono poi con l'attrarre la sua attenzione sull'essenziale. E l'essenziale è lo smalizzato e spericolato gioco compositivo che si svolge al di sopra dell'abisso figurativo aperto tra l'incontrollato fluire segnico dell'inizio e la trionfale reificazione dei segni alla con-

clusione della fiaba. La fiaba è dedicata al recupero – tramite l'uso avventuroso dell'analogia figurativa – dell'analogia ontologica: proprio la feticizzazione delle tappe di questo recupero analogico e l'effettiva connessa corrosione nichilistica delle virtualità cosmizzanti attribuite alla rappresentazione analogica chiariscono la portata di queste esperienze artistiche al limite della pienezza rappresentativa.

Il rifiuto del « puro e semplice raccontare »

Tutte le dimensioni nichilistiche trattate separatamente nei paragrafi precedenti hanno più volte comportato un riferimento a un ultimo aspetto che è poi quello decisivo, e cioè quello che intacca la strutturazione stessa del testo. La figurazione artistica viene sottoposta a un processo di irrigidimento o invece di dispersione, di regressione o di disintegrazione che fa apparire sempre più precaria la sua capacità di porsi come centro di organizzazione del cosmo (anche di quello costituito dal testo artistico). All'inizio della sesta delle *Veglie* di Bonaventura il guardiano notturno esprime con ironica enfasi il rimpianto per questa perduta capacità:

Ah, che cosa darei per essere capace di raccontare con coerenza e senza intoppi come fanno altri onesti poeti e scrittori d'attualità protestanti che proprio in questo modo riescono a diventare grandi e splendidi e che ottengono realtà d'oro in cambio delle loro idee d'oro. A me non è dato e questa breve ed elementare storia di sangue mi è costata un bel po' di sudore e di fatica e pure ha ancora un'aria arruffata e confusa (48).

Nelle *Veglie* – e cioè in un testo che, a parte la sua indubbia consistenza artistica, è prima di tutto un centone di « paradoxes reçus » del romanticismo tedesco – la prospettiva di un racconto coerente e senza intoppi viene avvertita, dietro le apparenze di un inattendibile rimpianto per un bene irrecuperabilmente perduto, piuttosto come riprovevole pericolo di degenerazione. Le conseguenze di una tale scelta sono di portata decisiva. Non ci riferiamo con ciò tanto alla conseguenza più immediata ma anche meno significativa che consiste semplicemente nel sostituire il principio della dissonanza a quello della consonanza (secondo il metaforismo critico prevalente quando si tratta della capacità dell'opera d'arte di costituirsi come centro contestualizzante della rappresentazione). Gli ef-

fetti che si possono trarre da questo meno impegnativo rifiuto della congruenza artistica vengono esemplificati con felice caricatura in un passo della quarta *Veglia*:

Prima di tutto c'è una sinfonia di Mozart massacrata da cattivi musicanti di villaggio, è una cosa molto appropriata a una vita rovinata ed eleva l'animo grazie ai grandi pensieri mentre intanto quel grattamento ci farebbe dare l'anima al diavolo (33).

Qui per altro la dissonanza viene presentata addirittura nei termini di pedestri stonature che deturpano le pure armonie mozartiane. Assai più profonde sono le implicazioni del procedimento inverso che mostra come il passaggio dal caos al cosmo nella sfera della creazione artistica non possieda il carattere di un'ontologica necessità e irreversibilità, ma sia anzi soggetto ad accelerazioni, ritardi, sospensioni figli dell'arbitrio o addirittura del capriccio. Il passo già citato della sesta *Veglia* continua infatti:

Io purtroppo sono corrotto già dagli anni giovanili e per così dire in germe. Infatti, mentre altri fanciulli istruiti e promettenti giovani si sforzano di diventare sempre più bravi e ragionevoli, io al contrario ho sempre nutrito una particolare predilezione per la pazzia e ho cercato di raggiungere in me stesso un'assoluta confusione allo scopo di cominciare, come nostro Signore, col portare a perfezione un buon caos integrale dal quale poi, una volta o l'altra, se mai mi passasse per la testa, si potrebbe mettere insieme un mondo passabilmente ordinato. Anzi in certi momenti di esaltazione mi sembra quasi che il genere umano non sia stato capace di fare per bene neanche il caos per troppa fretta di mettere ordine... (48).

L'interesse di un simile passo sta nel fatto che Bonaventura sfugge al pericolo della banalità e cioè del lamento (o dello scherzo) sulla perduta capacità dell'uomo e dell'artista di recare l'ordine dell'arte nel caos dell'esistenza. Al contrario, l'artista è presentato più che mai come « second maker » ma proprio ciò finisce col mettere maggiormente in evidenza la precarietà stessa di un'armonia artistica e cosmica. Più precisamente qui si affaccia un'esperienza del caos che si scopre più ricco di prospettive allettanti di quanto non possa essere il cosmo o un testo cosmicamente coerente. L'instaurarsi dell'ordinamento artistico viene ricondotto all'occasionalità capricciosa di una decisione del creatore che, sia esso Dio o l'artista, viene appunto decisamente psicologizzato e cioè ricondotto all'inconsistenza nichilistica di una soggettività sconnessa dalla

presa costruttiva e impegnativa sulle cose. Bonaventura non si arresta però alla constatazione di questo vuoto capriccioso e insiste felicemente su una dimensione che, in tutto il corso del movimento romantico, ha dato la spinta ai testi artistici più incisivamente profilati. Questa dimensione più ricca di un'affascinante precarietà è quella legata all'artificialità dei procedimenti artistici e all'arbitrarietà delle scelte e dei tempi. Nel farsi del presunto organismo artistico – così come dell'edificio cosmico – si vengono a creare delle pieghe, delle fasce di vuoto che si rivelano poi come l'essenziale. La psicologizzazione dei procedimenti creativi crea la possibilità di nuovi giochi tutti soggettivi che fanno impazzire i meccanismi di cristallizzazione della compagine artistica. Il che si risolve in due processi inversi, ma che spesso si incrociano, e che fanno del testo il luogo in cui ogni scheggia di figurazione trova e poi subito riprende una sua definitiva collocazione coerente col tutto della rappresentazione. Si tratta, come sempre nelle *Veglie*, della ripresa di elementi ben noti o addirittura scontati nella riflessione e nelle prassi poetiche prevalenti fra i romantici. Se Friedrich Schlegel aveva sottolineato la valenza demiurgica implicita in quella poetica dell'arabesco e dell'ironia che aveva saputo trarre prima di tutto dalla concreta esperienza di lettura di due opere pur così poco romantiche come il *Tristram Shandy* e *Jacques le fataliste*, già in Jean Paul e più decisamente nel *Godwi* si era invece assistito alla consacrazione in senso nichilistico del gioco (fra l'artificiale e il capriccioso) con l'impegnativa compattezza delle strutture narrative. Nelle *Veglie* il gioco del rinvio del momento in cui il caos potrà trasformarsi nell'ordine del cosmo artistico si risolve in ultima istanza nel gioco di un'indeterminata sospensione perché il momento dell'« ordine » si sa bene che non giungerà mai.

Proprio dalle mille possibilità che questo gioco offre volta per volta scaturiscono le mille possibilità artistiche che nell'arco dell'età romantica gli scrittori hanno saputo ricavare dal processo nichilistico della destrutturazione e artificiale ristrutturazione del testo. Nell'ambito del nostro discorso sarà sufficiente delimitare approssimativamente il campo di queste possibilità ricorrendo a due esempi assai lontani l'uno dall'altro, l'uno di Tieck e l'altro di Hoffmann.

Il biondo Eckbert (1796) si presenta innanzitutto, ed è il primo inganno, come un tipico racconto a cornice, ma la cornice è, per così dire, aperta da un lato e risucchia nel quadro

anche i supposti spettatori esterni. Ha nome e modi di fiaba ma la storia narrata è « la storia della sua gioventù », cioè è la vera storia della narratrice, Bertha, le cui parole sono ben più di una tradizionale asserzione di veridicità quando esordisce: « Non prendete però il mio racconto per una fiaba, per quanto esso possa suonare strano » (10). Se però ci disponiamo a considerarlo narrazione di fatti reali, ecco che nulla in esso risulterà veramente adatto a cogliere autentici fatti e rapporti umani. In ultima istanza risulterà chiaro che *Il biondo Eckbert* è sì, a livello superficiale, un racconto e precisamente un racconto incentrato su un fenomeno di regressione dell'identità psicologica. Ma più in profondo è esso stesso un fenomeno di inarrestabile regressione: il narratore in terza persona tenta di organizzare il racconto-cornice (e al suo interno la narrazione di Bertha) intorno alla conquista redentrice di identità psicologica, ma il tragico-magico fallimento del tentativo crea una serie di affascinanti iridescenze in cui la strutturazione univoca del racconto viene a scomporsi fino a una regressione totale.

La strutturazione più evidente del racconto è costituita da una rigida legge di alternanza: fughe improvvise si alternano a soggiorni in habitat sempre diversi che di volta in volta si presentano come punto d'arrivo oltre il quale sembrerebbe mancare ogni prospettiva di ulteriore cambiamento (la casetta dei supposti genitori della piccola Bertha, la capanna della vecchina nel bosco, la casetta in cui Bertha ormai donna vive sola con l'uccello fatato, la rocca di Eckbert in cui Bertha sembra aver trovato definitivo appagamento e sicurezza).

La legge più profonda non è però di alternanza, bensì di confusione e indistinzione. Tieck fa che tale legge si riveli a Eckbert nel delirio finale:

Il meraviglioso si mescolava con ciò che vi è di più comune, il mondo per lui era preda di un incantesimo e lui non era più capace di un pensiero, di un ricordo (25).

La precaria capacità di umanizzare provvisoriamente, di rendere abitabile anche l'orrore inavvertitamente affiorato anche dall'ambiente più usuale si perde in definitiva in una mescolanza intollerabile. La resistenza mentale di Bertha e poi, e soprattutto, di Eckbert non regge alla pressione e finisce con lo scoppiare. Questo processo di regressione verso lo sfuggente e l'indistinto appare particolarmente chiaro per quel che

riguarda la solitudine e cioè la dimensione esistenziale intorno a cui sembrava organizzarsi momento per momento il mondo di Bertha (e poi anche di Eckbert). Tre volte nel brevissimo testo viene cantata la strofetta sulla solitudine:

Solitudine del bosco
Che mi rallegra
Così domani come oggi
Per un tempo infinito.
Oh, come mi rallegra
La solitudine del bosco.

La rima unica e la struttura tendenzialmente palindromica realizzano già a livello di magia fonica l'isolamento come principio di inesauribile auto-affermazione d'identità. Ma il ritorno della strofa, ossessivamente uguale e pur sempre variata, trasforma l'affermazione in regressione verso l'indeterminato e sfuggente. La solitudine appare in effetti come impulso cieco e indefinibile che regge sia le fughe sia le soste. La solitudine è pericolo, durante la prima fuga della bambina, tanto da dar luogo alla conturbante scoperta che senza una compagnia, anche pericolosa, l'individuo resta privo di un contesto umano in cui sentirsi collocato:

È indescrivibile la nostalgia che provavo di un essere umano che mi si mostrasse, anche se poi ne avessi dovuto aver paura (13).

La solitudine diventa però soglia paradisiaca:

Mi sembrava di essere passata dall'inferno al paradiso, la solitudine e il senso di abbandono adesso non mi apparivano più così terribili (13),

strumento per trasformare la permanenza nel bosco e nella capanna della vecchia in una vita normale (15) o addirittura idillica:

Adesso preferivo quando restavo sola, perché così ero la padrona in casa. Il cane mi amava e faceva tutto quello che volevo, l'uccello col suo canto rispondeva a tutte le domande, la ruota dell'arcolaio girava sempre allegramente e così in fondo non provavo mai desiderio di mutamenti (17).

Alla solitudine come principio organizzativo dell'idillio e cioè della regressione dall'impegno dell'identità e della storicità succede però nel racconto un movimento opposto che nei suoi molteplici sviluppi risulta non meno, anche se diversamente, regressivo. Ecco allora che il senso della solitudine —

fattosi incapacità di reggere al peso dell'idillio – rappresenta la molla che suscita in Bertha non più bambina sete d'oro, d'amore e d'avventura e la spinge a rubare e a fuggire. L'uscita verso l'umana storicità della vita non arresta la successione regressiva delle metamorfosi. La nuova solitudine ai margini della città si trasforma però subito dopo in una pena auto-impostasi per cercare – vanamente – di sfuggire alla nostalgia della solitudine idillica. E alla fine Eckbert – che per tanti aspetti dopo la morte angosciata di Bertha tende ad assumerne l'identità – esclamerà:

« Dio del cielo! [...] in quale spaventosa solitudine ho dunque trascorso la mia vita! » (26).

In definitiva le metamorfosi cui appare incessantemente sottoposta la dimensione della solitudine si arrestano solo nel momento in cui si arresta il racconto. Ma il racconto stesso si era a sua volta venuto costituendo solo come forzata regressione verso situazioni sempre più povere di un'identità che fosse attendibilmente univoca e che pure affiorano testardamente al livello di rievocazione, come se quest'ultima potesse consolidare quella loro pretesa di identità reale. Questo è il senso tettonico dell'insistenza iniziale di Bertha sul carattere reale delle fiabesche vicende che si accinge a narrare (10) e ancor più del bisogno esistenziale di Eckbert che vuole trasformare il segreto, che separa gli amici, nel comune possesso di un fatto reale collettivamente conosciuto e per ciò stesso impegnativamente individuato e determinato (magari anche come fonte d'angoscia):

« Ci sono delle ore in cui l'uomo ha paura di avere di fronte al proprio amico un segreto conservato fino ad allora con gran cura [...]. In tali momenti due anime delicate si danno reciprocamente a conoscere e a volte accade anche che l'uno arretra spaventato venendo a conoscere l'altro (9-10).

Ma la speranza di Eckbert, già del resto in partenza così contraddittoria, si rivela frutto di illusione. In fondo risulta chiaro che qui non è la personalità a poter nemmeno tentare di introdurre ordine nel caos esistenziale grazie all'organizzazione vivente del racconto. Ben al contrario, qui viene affidata al contesto evocativo del ricordo narrato la disperata missione di conferire solidità e identità a personalità sempre più evanescenti. L'ingannevolezza dell'intento di Eckbert risulta evi-

dente a tutti i livelli. Quando invita l'amico Philipp Walther all'ascolto, le sue parole sembrano infatti presupporre una serie di certezze preliminari che si riveleranno una per una inconsistenti: ciò vale per quanto riguarda un'univoca distribuzione dei ruoli (narratore, ascoltatore, promotore del racconto), dei tempi (passato concluso, presente consolidato, futuro privo di innovazioni), delle funzioni (la storia è in sé strana, caratteristica, sembra, che la renderà abbastanza interessante da giustificare un'amichevole veglia intorno al camino in una sera d'autunno). A mano a mano che il racconto procede risulta però come tutto sia ancora aperto e precario. Già il ruolo di Bertha si rivela estremamente iridescente. La piccola Bertha sembra inizialmente collocarsi in una situazione che oggi – dopo la codificazione che ne avrebbero dato i fratelli Grimm – chiameremmo alla Hänsel e Gretel (fuga da una normalità oppressiva verso un prodigio orroroso). Ben presto però la situazione si capovolge. La vecchia, ben lungi dall'essere una strega, si rivela custode di un idillio paradisiaco e fin bonaria maestra di vita. La vera strega finisce quasi con l'essere Bertha, posseduta da un impulso di avidità e di irrequietezza che non è poi altro che una presenza aliena capace di prevaricare sulla sua piena personalità umana.

L'identità della vecchia, come è noto, finisce col trascolare su tutti gli altri personaggi, esclusi Bertha ed Eckbert, e cioè su Walther, l'amico invitato alla rivelazione della storia di Bertha, l'altro amico Hugo e poi un contadino, finché il cerchio si chiude col riapparire della vecchia nelle sue vesti iniziali. Ma il punto più segreto di questo proteismo è da cercare in un'impressione che la piccola Bertha ritrae già dal primo contatto con la vecchia:

Mentre così l'osservavo mi vennero i brividi: la sua faccia era in perpetuo movimento, non faceva che scuotere la testa come per vecchiaia, sicché non mi era possibile sapere come fosse davvero il suo aspetto (15).

La vecchia è il regredire del mondo di Bertha, e poi di Eckbert, verso l'indistinto della non-identità. Questa indistintione è presentata non semplicemente come un dato di fatto ma come frutto e causa di una radicale colpa o incapacità o impossibilità di vita normale, simboleggiata nell'incesto. La vecchia si trasforma (con gran vantaggio del ristabilito equilibrio morale della vicenda) ingermanizzata e pre-freudiana Erinni, e cioè poi in quella dimensione d'orrore che spinge

Eckbert lungo la china di un'inarrestabile regressione fino alla follia e alla distruzione, nella morte, dell'identità propria e di quella delle altre presenze fantomaticamente attive nel suo mondo e nell'ossessione della sua memoria.

Il racconto — che all'inizio veniva messo in moto allo scopo di creare, attraverso il coinvolgimento di un ascoltatore amico ma supposto non partecipe, una garanzia d'oggettività all'identità pericolante di Bertha ed Eckbert — si rivela alla fine una trappola. La soggettività fallisce nel tentativo di recuperare univocità attraverso l'auto-rispecchiamento nella proiezione narrativa del proprio passato. Ben lungi dal poter costituire intorno a questa recuperata univocità una rete di sicuri rapporti interpersonali, la soggettività è costretta a lottare per la propria stessa sopravvivenza, una lotta che nella dissoluzione di ogni univocità narrativa non può che portare all'infrangersi dell'« imago dei ».

Particolarmente felice appare l'innesto — su questa dissoluzione della compagine narrativa — dell'apparente solidità propria dei meccanismi del *thrilling* « gotico », irrobustiti da illuminazioni che oggi chiameremmo di psicologia del profondo e poi inseriti in prospettive finali di tipo scopertamente moraleggiante. Questi ingredienti epici, nella loro aggressiva univocità, si impongono senza problemi al lettore, risucchiandolo senza che egli se ne avveda nella vischiosità di dimensioni ambigue e sfuggenti. Lo sfaldarsi dell'originale intenzione narrativa conferisce al testo nel suo complesso una valenza angosciante e oniricamente allusiva che si innesta molto felicemente sull'esteriorità effettistica derivante dall'uso degli ingredienti accennati. Le tappe della narrazione esteriore, esaurito il loro effetto teatrale, conservano per il lettore solo l'evanescente consistenza di segni onirici che nel ricordo a mala pena arrivano a individuare il tracciato di un'inespressa vicenda interiore.

A conclusione di questo limitato tentativo di documentazione, si farà ancora riferimento a un racconto di Hoffmann, *Il maggiorasco* (1817), per illustrare possibilità ben diverse insite nell'uso nichilistico di processi di destrutturazione e ristrutturazione del testo. Il nostro discorso sarà pertanto limitato alla sola dimensione tettonica di questo racconto notturno. Con indubbia enfasi il racconto ci si presenta come tentativo di dominare, grazie a una macchinosa organizzazione narrativa, il vuoto di una vicenda umana che proprio perciò rischia di rimanere inafferrabile.

Lo svuotarsi dell'istituto del maggiorasco trova meccanico riscontro nel deperire della consistenza umana di un intero ambiente aristocratico. La famiglia dei baroni von R. — pur ricca nel racconto di Hoffmann di assai più ambiziose figure sentimentali o tragiche — trova la sua immagine più calzante nel ritrattino delle « due vecchie baronesse dalle pettinature torreggianti e le inverosimili vesti guarnite di fiori e nastri d'ogni colore » che nella loro stramberia fuori moda non sembrano al giovane narratore « affatto ridicole, bensì spettrali — paurose » (802) (202).

Per arrivare a dominare questa grottesca e sinistra disintegrazione, Hoffmann riprende dalla tradizione « nera » una macchina narrativa che a noi appare estremamente vicina a quella che poi, almeno fino alla metà del nostro secolo, sarà tipica per gran parte dei romanzi del mistero e soprattutto per le *detectives stories*. Hoffmann soprattutto riprende la divisione radicale in due parti: nella prima viene evocata una situazione estremamente carica di tensione che l'intervento di una presenza esterna (non necessariamente il *detective*) permette di descrivere e delimitare come situazione unitaria, caratterizzata dal progressivo emergere dei segni, solo apparentemente casuali, da nascosti focolai di inevitabili esplosioni. La seconda, breve o brevissima parte, sopraggiunge quando tutte le esplosioni sono già avvenute: il *detective* o comunque il portavoce del narratore ripercorre razionalmente la successione dei segni finora rimasti incompresi e, collocando ogni frammento al suo posto, fa affiorare la precisa, oggettiva struttura unitaria che conferisce un senso determinato e soddisfacente anche agli elementi che più erano sembrati insignificanti, casuali, estranei alle possibilità del reale.

Hoffmann riprende questa formula narrativa con tale scontata sicurezza e insieme caricandone talmente le dimensioni e le funzioni da creare una decisa spaccatura nell'organismo narrativo. Nella prima parte solo l'intervento di Theodor, il giovane cugino-nipote del vecchio avvocato di famiglia V., può rimettere in moto i meccanismi che avevano in precedenza regolato la dinamica del mondo feudale, rappresentato ormai come morto o capace solo di ultimi, parossistici sussulti. La sfasatura fra i due mondi risulta emblematicizzata dall'episodio del pianoforte scordato, unico strumento che la vecchia società del castello sa mettere a disposizione del giovane virtuoso:

La baronessa, già vestita per il ballo, sedeva davanti alla misteriosa cassa entro cui sonnecchiavano i suoni ch'ero stato richiamato a ridestare [...] — Bene, Teodoro, lo strumento è arrivato. Voglia il cielo che non sia indegno della sua arte!... — Come sollevai il coperchio un groviglio di corde rotte quasi mi saltò sulla faccia ronzando. Provai a mettere giù un accordo ma le corde ancora intatte erano stonate, perciò ne uscì qualcosa di orripilante. — [...] Finalmente trovammo i rotoli buoni; le corde incominciarono a tenere, dal ronzio stonato uscirono a poco a poco accordi chiari, puliti. [...] In quei pochi minuti si era stabilita fra noi una corrente (Hauch), direi elettrica, di intimità e aveva dissipato in un baleno l'agghiacciante imbarazzo che mi mozzava il respiro (810-811) (213-215).

Sembrerebbe che l'ondata di umanità (sentimentale, per altro, e non poco velleitaria) che scaturisce dall'innesto di questa nuova, giovanile presenza debba poter costituire l'elemento vivificante intorno a cui si possa rigenerare la circolazione vitale che nel castello si è esaurita o distorta. Ma Theodor, proprio perché dotato di una carica vitale diversa, risulta soprattutto elemento di disturbo che rimane estraneo alla logica interna di quel mondo decrepito. Come nel caso della musica, ciò che vien fuori può essere solo o una stonatura o viceversa un incontrollabile « soffio elettrico » assai simile a un distruttivo corto circuito. Ma c'è di più. Anche se nella prima parte l'intervento di Theodor è presentato in prima persona e come centrale almeno (e non solo) come centro di definizione e organizzazione ottica del mondo del castello, in effetti esso rimane molto più esteriore rispetto al nucleo interno di quel mondo di quanto a prima vista possa sembrare al lettore. La narrazione, posta sulle labbra di Theodor, non supera la superficie esterna dell'ambiente, non è capace di trasformare i segnali che percepisce in significati. Sul lettore è concentrata una successione inorganica di spinte senza sbocco, di suggestioni irrisolte, insomma di impulsi e provocazioni. Mille fili spuntano, senza che il lettore possa ricostruire la trama di un disegno unitario. La carica patetica e tragica, piena di orrore e insieme di umorismo, rimane in definitiva legata all'esteriorità.

Il modo in cui Hoffmann passa alla seconda parte, a quella che a ogni frammento dovrebbe attribuire il suo significato, è quanto mai capriccioso e frustrante. Se Theodor aveva rappresentato, pur nella sua sentimentalità convenzionale e nel suo velleitario porsi al centro dell'azione e della rappresentazione, l'unico centro provvisoriamente unificante della prima

parte, ecco che, al momento in cui la ricostruzione di un'ottica unitaria dovrebbe risultare scopo essenziale della narrazione, Theodor viene eliminato, se non dalla scena, almeno dal prosieguo:

— E in ogni caso non sarebbe possibile, — disse lui [cioè il vecchio zio-cugino] senza lasciarmi finire — perché partiamo domattina presto, caro cugino. — Così facemmo infatti. Serafina non la vidi mai più! (826) (236).

La duplice funzione di Theodor risulta apparente o — ciò che è ancora più importante — priva, per il vero narrante di tutta la storia, di rilievo davvero decisivo. La funzione unificante dell'occhio di Theodor non era andata oltre la raccolta di segnali non interpretati e ora improvvisamente questa funzione viene meno e l'interpretazione viene affidata a un altro personaggio, lo zio avvocato V., il cui racconto lascia sempre più cadere il riferimento alla presenza del giovane: solo l'ultima pagina ricostituirà per un attimo il legame, quando toccherà a Theodor constatare *de visu* la definitiva scomparsa dalla faccia della terra del maggiorasco, del castello e dei suoi abitanti di un tempo. Ancora più sconcertante è però la disinvoltura con cui Theodor viene per così dire espulso, con l'ultima frase citata, dallo sviluppo della vicenda, nella quale il suo focoso e sentimentale amore per la baronessa Seraphine, questa « donna splendida e meravigliosa », era sembrato poter costituire un elemento decisivo per rimettere in moto l'intera vita del castello in maniera unitaria. La presenza stessa di Theodor, la sua stessa ingenua e perplessa reazione di fronte all'accumularsi dei segnali provenienti da un mondo morente ma ancora tutto serrato nel groppo dei suoi conflitti indecifrabili sembravano dover introdurre in quel mondo — per la forza stessa dell'implicito confronto — una nuova logica e una nuova dinamica, avviandolo a un'imprevista catastrofe o a un'ormai insperata redenzione. D'un tratto anche questa funzione risulta semplicemente cancellata. Tutto il taglio dell'azione narrativa subisce un capovolgimento che rende clamorosamente e volutamente precaria l'intera tettonica del racconto. La prima parte sembrava collocarsi finora come centro principale della storia, o semmai come ante-fatto rispetto a futuri, possibili sviluppi. Senza alcuna preparazione l'intera narrazione viene abbassata a post-factum, interessante solo per le sue virtualità di in-viluppo e cioè come elemento tecnico

intorno al quale raccogliere le vicende passate del maggiorasco: la situazione attuale del barone von R. e dei suoi familiari non costituisce più la fase culminante di uno sviluppo incalzante verso la catastrofe ma solo un ultimo, in fondo scontato strascico. Non si tratta però di un vero e proprio *flash-back* che ovviamente comporterebbe, per il narrante e per il lettore, la possibilità di tuffarsi appieno in quell'antico mondo umano di interessi, errori, passioni. Si tratta invece, come avevamo anticipato, dell'ultima parte prevista nello schema del racconto di mistero, quella del resoconto finale in cui il testimone (e in tempi più vicini a noi sarà il *detective*) restituisce alla coscienza dei personaggi superstiti e del lettore gli avvenimenti in loro « bell'ordine cronologico » e soprattutto nella loro concatenazione causale, fornendo la chiave interpretativa di tanti supposti misteri. Solo che ancora una volta Hoffmann non si limita ad applicare lo schema recepitato, ma lo utilizza per i suoi ben diversi fini narrativi. Già le proporzioni che assume questa seconda parte ci rendono esitanti a giudicare come una semplice integrazione un resoconto che abbraccia ben più di un terzo dell'intero testo. Il vecchio avvocato è ora al centro dell'attenzione, non solo perché è il vero narratore e non solo per il ruolo non trascurabile che ha svolto nello snodarsi dei fatti (del resto già nella prima parte il barone l'aveva chiamato « angelo tutelare della famiglia », (823) (233), ma soprattutto perché viene ad assumere le funzioni di un vero e proprio *detective* (sa benissimo che una confessione resa dal colpevole, il maggiordomo Daniele, in stato di sonnambulismo « non sarebbe stata molto attendibile » e decide perciò « di fare un esperimento » (846) (264-265)), intervenendo cioè non solo a chiarire, ma a modificare addirittura il corso dell'azione. Ma proprio come nel caso del *detective*, più il suo racconto si addentra nei gangli riposti dell'azione e più rimane a un livello di connessioni puramente causali, esterne rispetto alla complessa realtà umana. La stessa vastità del resoconto crea in effetti nuove complicazioni di livelli narrativi. La narrazione di V. ora rimane al livello di una meccanica elencazione di connessioni finora non note, ora si ingarbuglia nell'esibizione di nuove situazioni particolari presentate secondo la tecnica della prima parte e cioè con una mistura di *horror* (da parte dei personaggi coinvolti) e di *suspense* (riservata al lettore). Alla inquietante e irrisolta presenza di segni indecifrabili che costituiscono il corpo princi-

pale di questo « Nachtstück » si contrappone così l'esibizione, in questa gigantesca coda, delle interpretazioni accumulate massicciamente, che vanificano ogni sostanziale compenetrazione fra sintomi esteriori e nodi profondi dell'azione. La trivializzazione degli effetti narrativi non può essere liquidata come frutto di una semplice caduta di livello ma è coerente e calcolato sviluppo di questa libera utilizzazione e deformazione della formula narrativa del racconto di mistero. Il grottesco orrore che scaturisce dal contatto con un mondo storicamente e umanamente consunto come quello del maggiorasco sfugge all'ipotesi di una unitaria pienezza narrativa. Hoffmann allarga brutalmente la spaccatura fra la parte espositiva e quella interpretativa del racconto, esibendo l'una contro l'altra queste due monche logiche di organizzazione del racconto, che da questa contrapposizione e alterazione di proporzioni escono profondamente deformate nella loro funzionalità. Al lettore viene imposto il contatto con i nuovi meccanismi, manovrati con nichilistica consequenzialità ed arbitrio.

Una domanda, crediamo, si affaccia spontanea alla fine di questa rievocazione di alcuni modi in cui si è realizzato il nichilismo romantico, o meglio dei modi in cui in determinati testi romantici è affiorata un'innegabile dimensione nichilistica. Che radice ha la duplice, contraddittoria impressione che la maggioranza dei testi romantici suscita nel lettore di oggi, attratto dall'irresistibile senso di comunanza che ne promana, investendo anche le più complesse dimensioni della coscienza moderna, e insieme respinto da un che di irrimediabilmente *poncif*? Forse lo studio della dimensione nichilistica ci può consentire di avvicinarci a una risposta. Anche dove gli esiti artistici si rivelano più legati a una dimensione nichilistica, la maggior parte degli scrittori romantici sembra continuare a muoversi infatti nell'ambito di una poetica (e di un'estetica) della trasfigurazione. La natura e la funzione della poesia è pur sempre quella di realizzare la salvezza dal caos e dal nulla creando una rete di relazioni in cui anche le dimensioni più distruttive dell'esperienza esistenziale possano trovare una loro collocazione significativa e con ciò stesso un superamento della loro unilateralità e frammentarietà. Il tarlo nichilistico insidia non questa visione romantica dell'arte, ma solo la fiducia di quegli scrittori nella capacità loro, della loro gene-

razione, nei casi più estremi di tutti gli uomini, di realizzare questa redenzione del negativo. Da Baudelaire in poi si è però fatta strada una prassi letteraria che tende invece a costituire il testo per ben altri tramiti e cioè facendo affiorare quelle dimensioni unilaterali o distruttive in forme di linguaggio estranee a ogni ambizione trasfigurante. I testi post-romantici tanto più appaiono incisivi e impegnativi per il lettore moderno quanto più riescono a conservare di quella carica negativa che è ormai considerata propria del materiale dell'elaborazione testuale e del processo stesso di una qualunque elaborazione « artistica ».

La differenza è radicale ed è essa a far apparire così datato il nichilismo romantico, tanto più quanto più si gonfia nei testi romantici l'enfasi delle *allures* genialmente e capricciosamente disperate che dovrebbero consacrare poeticamente il definitivo fallimento di ogni pretesa di poeticizzare il reale ma che in sostanza piuttosto ne ribadiscono pateticamente l'ambizione. La posa maledetta, capricciosa, beffarda, disincantata, disperata di chi ha dato addio alla poesia e ora si apposta bene in vista — ma anche ben protetto — sul margine quasi estremo del nulla, è un'immagine che fa parte dell'album di famiglia della nostra tradizione culturale, una di quelle immagini che a volta a volta rivisitiamo animati da fastidio o da *pietas*, ma che non siamo più in grado di considerare fra i nostri interlocutori immediati.

Fortuna però che — in certe riflessioni, soprattutto di Friedrich Schlegel e di Novalis e in non molti testi letterari di non pochi scrittori romantici — alla posa della conquista demiurgica, della negazione satanica o della sconfitta creaturale si sostituisce una consapevolezza diversa. La parola poetica risulta allora anch'essa — e in prima linea — partecipe di una situazione di costrizione, radicale ma non statica, comune all'uomo moderno (o forse, semplicemente, all'uomo?). Anche la produzione di testi letterari rientra cioè in quell'irrinunciabile attività progettuale che vede il singolo progetto farsi ben presto refrattario oggetto trascendente rispetto a colui stesso che l'ha ideato, diventare, nel suo formularsi e realizzarsi, violenza di mito o di vuoto. Il testo si configura allora come tentativo non tanto di realizzare quell'iniziale progetto umano, quanto di elaborare una strategia letteraria di difesa proprio nei confronti della sua inevitabile refrattarietà o disumanizzazione, senza con ciò nullificare l'iniziale spinta progettuale cui non è dato rinunciare senza compromettere non meno radical-

mente la propria umanità. Un simile nodo, ci sembra, è all'origine dello sperimentalismo romantico che consuma, senza però farla cadere una volta per tutte, l'impossibile pretesa dell'« imago dei » di collocare se stessa e gli altri, attraverso la parola poetica, in un contesto umanamente significativo.

Indicazioni bibliografiche

Testi

Vengono qui di seguito elencate le edizioni tedesche e italiane cui sono attinte le citazioni. Nel testo i numeri riportati fra parentesi alla fine di ciascuna citazione si riferiscono di norma, rispettivamente, alla traduzione il primo, all'originale tedesco il secondo.

W. Goethe, *Faust e Urfaust*, a cura di G.V. Amoretti, Torino 1950, Milano 1980³, 2 voll.

F. Schlegel, *Lucinde*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler, 1. Abteilung, 5. Band a cura di E. Eichner, Stuttgart 1962 – F. Schlegel, *Lucinda*, trad. di G.V. Amoretti, in Chamisso-La Motte-Fouqué-F. Schlegel, *Tre racconti romantici*, a cura di D. dell'Omodarme e G.V.A., Torino 1968.

F. Schlegel, *Rede über die Mythologie (Gespräch über die Poesie)*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler, 1. Abteilung 2. Band a cura di H. Eichner, München-Paderborn-Wien 1967, pp. 311-328 – F. Schlegel, *Discorso sulla mitologia*, in F.S., *Frammenti e scritti di estetica*, a cura di V. Santoli, Firenze 1937, 1967², pp. 191-206.

W.H. Wackenroder, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen*, in *Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst*, in W.H.W., *Werke und Briefe*, a cura di L. Schneider, Berlin 1938, Heidelberg 1967², pp. 197-202 – W.H. Wackenroder, *La meravigliosa favola orientale di un santo ignudo*, in W.H.W., *Scritti di poesia e di estetica*, a cura di B. Tecchi, Firenze 1934, 1967², pp. 137-142.

W. Tieck, *William Lovell*, in W.T., *Werke*, a cura di M. Thalmann, München 1963, Darmstadt 1980, vol. I, pp. 235-697.

C. Brentano, *Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter*, in C.B., *Werke*, a cura di F. Kemp, München 1963, vol. II, pp. 7-459.

Z. Werner, *Die Söhne des Tales*, Berlin 1804, vol. I, p. II.

H. von Kleist, *Amphitryon*, in H.v.K., *Sämtliche Werke*, a cura di E. Laaths, München 1952, pp. 157-229 – H.v. Kleist, *Anfitrione*, trad. di G. Regini, in H.v.K., *Opere*, a cura di L. Traverso, Firenze 1959, pp. 33-126.

G. Büchner, *Dantons Tod*, in G.B., *Werke und Briefe*, a cura di W.R. Lehmann, München 1980, pp. 7-68 – G. Büchner, *La morte di Danton*, in G.B., *Teatro*, trad. di G. Dolfini, introduzione di G. Guerrieri, Milano 1966, 1971², pp. 3-86.

G.H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814, Heidelberg 1968, a cura di G. Sander.

Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, in N., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Leipzig 1929, Stuttgart 1977³, vol. I pp. 183-269 – Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, trad. di T. Landolfi, in *Germanica. Raccolta di narratori dalle origini ai nostri giorni*, a cura di L. Traverso, Milano 1942, pp. 286-364; Milano 1978, introduzione di G. Cusatelli.

Bonaventura, *Nachtwachen*, a cura di W. Paulsen, Stuttgart 1964, 1974².

L. Tieck, *Der blonde Eckbert*, in L. Tieck, *Werke*, a cura di M. Thalmann, München 1963, Darmstadt 1980, vol. II, pp. 7-26.

E.T.A. Hoffmann, *Das Majorat*, in E.T.A.H., *Poetische Werke*, Berlin 1957, vol. III, pp. 190-276 – E.T.A. Hoffmann, *Il maggiorasco*, trad. di C. Pinelli, in E.T.A.H., *Romanzi e racconti*, a cura di C.P., introduzione di C. Magris, Torino 1969, vol. I, pp. 794-855.

Studi

R. Majut, *Lebensbühne und Marionette. Ein Beitrag zur seelengeschichtlichen Entwicklung von der Genie-Zeit bis zum Biedermeier*, Berlin 1931.

A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris 1939, trad. it. di U. Pannuti, *L'anima romantica e il sogno*, Milano, 1967.

R. Mühler, *Dichtung der Krise. Mythos und Psychologie in der Dichtung des 19. und 20. Jahrhunderts*, Wien 1951.

W. Kohlschmidt, *Nihilismus der Romantik*, in W.K., *Form und Innerlichkeit. Beiträge zur Geschichte und Wirkung der deutschen Klassik und Romantik*, München 1955, pp. 157-176.

M. Thalmann, *Das Märchen und die Moderne. Zum Begriff der Surrealität im Märchen der Romantik*, Stuttgart 1961.

V. Verra, F.H. Jacobi, *Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963.

D. Arendt, *Der « poetische Nihilismus » in der Romantik. Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*, Tübingen 1972, 2 voll.

A. Langen, *Zur Lichtsymbolik der deutschen Romantik*, in H. Kuhn – K. Schier (cur.) *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Fr. van der Leyens*, München 1963, pp. 447-485.

K.S. Guthke, *Der Mythos des Bösen in der westeuropäischen Romantik*, in « Colloquia Germanica », 1968, pp. 1-36.

C. Magris, *E.T.A. Hoffmann e la « schöne chronologische Ordnung »*, in C.M., *Tre studi su Hoffmann*, Milano-Varese, 1969, pp. 71-99.

W. Hof, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland*, Tübingen 1970.

H. Hillmann, *Bildlichkeit der deutschen Romantik*, Frankfurt am Main 1971.

L. Zagari, « *Paradiso* » artificiale e « *sguardo elegiaco sui flutti* ». *La lirica religiosa di Brentano e la periodizzazione del romanticismo*, Roma 1971.

P. von Matt, *Die Augen der Automaten. E.T.A. Hoffmanns Imaginationslehre als Prinzip seiner Erzählkunst*, 1971.

H.P. Neureuter, *Das Spiegelmotiv bei Clemens Brentano*, Frankfurt am Main 1972.

F. Masini, *Nichilismo e religione in Jean Paul*, Bari 1974.

C. Magris, *L'altra ragione. Tre saggi su Hoffmann*, Torino 1978.

R. Schönhaar, *Novelle und Kriminalschemata. Ein Strukturmodell deutscher Erzählkunst um 1800*, Wiesbaden 1969.

K. Kanzog, *Formel, Motiv, Requisit und Zeichen bei E.T.A. Hoffmann*, in *Romantik in Deutschland, Ein interdisziplinäres Symposium*, a cura di R. Brinkmann (fascicolo speciale della DVJ, 1978), pp. 625-638.

Il nichilismo come principio poetologico

BEDA ALLEMANN

L'esempio Rainer Maria Rilke (1875-1926)

Si tratterà qui del *nichilismo* in relazione ad un'importante opera poetica, quella rilkeana. È questa un'affermazione che in un primo momento fa supporre, lecitamente, una disquisizione tematica: come se l'opera di Rilke dovesse esser misurata sui parametri correnti del nichilismo come concetto critico-culturale, e come se dovesse essere verificato il contenuto « nichilistico » appunto, delle sue dichiarazioni di contenuto.

Scelgo invece una strada diversa, più rischiosa ed ardua, ponendomi, sull'esempio di Rilke, la questione del nichilismo come principio poetologico; questione che non mira al contenuto bensì alla struttura della poesia rilkeana e – nel suo inesperto prosieguito – della poesia *tout-court*.

Un secolo fa Nietzsche coniò il concetto oggi dominante di nichilismo – dominante per lo meno nell'area di lingua tedesca, ma passato poi anche ai paesi di lingua romanza. Lascio aperta la questione di come lo stesso Nietzsche abbia inteso il nichilismo. Comunque sia, l'ha esplicitamente definito « duplice nel senso » (*doppelsinnig*) ed ha distinto tra un nichilismo della forza e un nichilismo della debolezza. Ci si può chiedere inoltre se Nietzsche stesse considerando veramente soltanto un processo critico-culturale, come convenzionalmente si ritiene, oppure se la questione del nichilismo non celi piuttosto una problematica *ontologica*, com'è caratterizzata nell'interpretazione heideggeriana del poeta.

Secondo l'opinione corrente – sostenuta anche dai relativi passi nei testi – « nichilismo » significa per Nietzsche la perdita delle determinazioni di valore fino allora valide, o, per dirla con una metafora, la morte di Dio. Il rimedio e la risposta di un nichilismo della forza consisterebbero nel filosofare col martello e nell'*Umwertung* (capovolgimento) di tutti i valori. Nell'ambito della nostra problematica poetologica va aggiunto che per Nietzsche già molto presto al posto della giustificazione *metafisica*, ormai non più credibile, subentra la possibilità di una giustificazione *estetica* dell'esisten-

za come modo specifico di superare il nichilismo. Ma, in retrospettiva storica, anche qui bisogna distinguere e precisare: ciò che si sviluppò nell'arte e nella letteratura europea a cavallo dei due secoli sulla scia di quell'idea e che prese il nome di estetismo, Nietzsche senza dubbio – in quanto fenomeno veramente limitato al puro estetismo – lo farebbe rientrare nel nichilismo della debolezza, non già in quello della forza. Accennarvi in questo contesto non è senza importanza perché Rilke ancora oggi è visto, a volte, e spesso esclusivamente, alla luce fosca di quel puro estetismo che illuminò i suoi inizi poetici.

Per impostazione poetologica intendiamo qualcosa di diverso, qualcosa che in ogni caso potrebbe esser paragonato a ciò che Gottfried Benn – che ancora alla metà del nostro secolo si rifà a Nietzsche – chiamò « *formfordernde Gewalt des Nichts* » (forza del nulla che esige la forma). Da questo punto di vista la poesia viene a rappresentare una risposta alla crisi della coscienza moderna.

C'è in Rilke una simile ammissione? Certamente non come dichiarazione programmatica. Ma dallo scoppio della Prima guerra mondiale e nel caos che dilagò in Europa, anch'egli sente la mancanza di una forma che desse ancora un senso a tutto quanto. Nelle Elegie Duinesi presenta il nominare delle semplici cose come unico compito poetico, trasponendo così nella sua opera tarda il principio poetico del suo periodo mediano, quello delle cosiddette Ding-Gedichte, le poesie-cose.

E fin qui tutto bene; da qui dovrebbe partire un'interpretazione convenzionale dell'atteggiamento e delle posizioni assunte da Rilke nei confronti del nichilismo moderno: Rilke come poeta della preservazione, letteralmente conservatore, che cerca di salvare il salvabile dal crollo del sistema di valori:

Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche, ihm
kannst du nicht großtun mit herrlich Erfültem; im Weltall,
wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling. Drum zeig
ihm das Einfache, das, von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt, neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.
Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser,
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschießt,
(...)

Loda all'Angelo il mondo, non quello indicibile, con lui
non puoi sfoggiare splendore di sentimento; nell'Universo

dove egli sente più sensibilmente, tu sei novizio. E allora mostragli
quello che è semplice, quel che, plasmato di padre in figlio
vive, cosa nostra, alla mano e sotto gli occhi nostri.

Digli le cose. Resterà più stupito; stupito come rimanesti tu
dinanzi al cordaio a Roma o al vasaio sulle rive del Nilo.
Mostragli quanto una cosa può essere felice, quanto innocente e nostra,
e come financo il dolore che piange, puro, s'induce a forma
(...)

(Nona Elegia)

Ma immediatamente dopo questi versi, Rilke parla anche del secondo principio fondamentale della sua poesia più tarda: la metamorfosi nell'invisibile – l'altro, più importante lato del nominare le cose semplici. Nominazione poetica questa metamorfosi lo è certamente. Ma come?

Esiste una tradizione di pensiero anteriore incentrata sul nesso tra poesia e nichilismo, tradizione che risale ancora ai tempi dell'idealismo tedesco, più precisamente all'epoca che sta a cavallo tra il XVIII e XIX secolo, quando Fichte inavvertitamente fu coinvolto nella cosiddetta disputa sull'ateismo. Nella sua Lettera aperta del 3-21 marzo 1799 indirizzata a Fichte, Friedrich Heinrich Jacobi usa incidentalmente il termine nichilismo per caratterizzare la filosofia fichtiana e l'idealismo tutto, a cui si opponeva la sua « non-filosofia ». Chi cerca di pensare l'ideale trascendentale si espone al nulla. Il mondo fenomenico diviene per lui inessenziale, nullo, mero non-Io.

Nel nostro contesto poetologico per altro non è privo d'interesse il fatto che il termine nichilismo si trovi già due anni prima in un quaderno di appunti, comunque allora non pubblicato, di Friedrich Schlegel. Per lui è il « Witz » letterario (esprit in senso attuale) che tende al nichilismo e adduce come esempi Swift e Voltaire. Nei primi anni del nuovo secolo il concetto di nichilismo si espande rapidamente nell'uso linguistico tedesco. Nelle dispute polemiche con l'idealismo allora attuale scade ben presto a termine di moda, per ricomparire solo dopo decenni, mutato nel significato, dopo esser passato attraverso l'area di lingua russa, che nel frattempo l'aveva fatto proprio.

Nell'ambito della disputa sull'ateismo tuttavia, già il giovane Hegel è contrario ad un uso polemico di questo termine che intende usare come tratto fondamentale dello stesso filosofare. Il nichilismo così inteso, anche se in seguito Hegel non userà più quell'espressione, è la quintessenza di quella

negatività senza di cui non ci sarebbe alcun movimento dialettico, alcun venire-a-sé dello spirito. Questa diagnosi culmina nel principio della scienza hegeliana della logica, per la quale il puro essere e il puro nulla sono la stessa cosa.

Ad un'intelligenza non dialettica ciò sembrerà un paradosso, proprio come l'appello espresso da Rilke nei Sonetti a Orfeo:

Sei – und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung

Sii!... Ma convinto che il *Non-esser*, solo,
è la sostanza del tuo Canto, eterna:

(2.XIII)

Non si tratta qui di porre un'equazione avventata fra testo speculativo ed espressione poetica, che, sembrando coincidere foneticamente, nasconderebbero semplicemente la discrepanza tra uso filosofico ed uso poetico del linguaggio. Non è tuttavia da trascurare la loro enigmatica affinità.

Riacciacciandosi a Hegel, l'allievo di Schelling K.W.F. Solger nella sua filosofia del bello ha posto in evidenza a rigor di termini la nullità dell'essenza del bello; il bello deve perire per affermarsi. Anche qui abbiamo un legame con Rilke (ma con ciò non intendo dire influsso). Nella prima delle Elegie Duinesi si dice dell'eroe: la morte « per lui / fu soltanto un pretesto per essere: la sua ultima nascita », mentre il commiato per Rilke è la forma più intensa d'incontro.

Il primo ad applicare sistematicamente il concetto di nichilismo all'arte poetica fu Jean Paul. Nella sua « Vorschule der Ästhetik » del 1804 egli sigla il secondo paragrafo che, come tutto il « Programma della Vorschule », tratta della poesia *tout-court*, col seguente titolo: Nichilisti poetici.

È in quest'ambito che ci muoviamo quando ci poniamo la questione del nichilismo come principio poetologico in Rilke e nella poesia nella sua globalità. È chiaro che Jean Paul, come già Jacobi e taluni dopo di lui, usa il concetto di nichilismo in modo prevalentemente polemico.

Ciò non toglie che sia giunto, o per lo meno abbia accennato, alla sorprendente scoperta del nesso tra nichilismo e storicismo, anticipando Nietzsche che in seguito se ne renderà nuovamente e appieno conto; e certamente vide anche il nesso, a quell'epoca più evidente, tra nichilismo e culto del genio, e quello tra nichilismo e idealismo, un idealismo sempli-

cisticamente inteso come esclusivo riferirsi all'Io quale principio della filosofia.

Nella rielaborazione della seconda edizione della « Vorschule » (1812, pubblicata nel 1813), Jean Paul chiamerà Novalis, morto in giovane età, « affine di parte e di elezione » e « vicino dei nichilisti ». Per Jean Paul tutta la poesia lirica è sospetta di inclinare al nichilismo poetico. Con troppa leggerezza essa si pone al di là e al di sopra dell'universo delle forme (il mondo fenomenico) e del vecchio principio poetologico dell'imitazione della natura. Si puntualizza così un rischio di fondo della poesia romantica in senso jeanpauliano e, non da ultimo, nel senso di un'esortazione e rimprovero rivolti a lui stesso. Benché non appartenga propriamente al genere lirico, Jean Paul conosce anche troppo bene la necessità di spezzare le catene dell'esistenza terrena e quella del disperdersi nell'infinito. Per di più conosce la concretissima sfida nichilistica – vedi il suo famoso « Discorso del Cristo morto dall'edificio del mondo sul non esserci di alcun Dio » nel romanzo « Siebenkäs ». Non a caso alcuni suoi contemporanei supposero immediatamente in lui l'autore pseudonimo del « Nachtwachen » di Bonaventura (1804). Questo romanzo, di cui a tutt'oggi non è chiarito con assoluta certezza chi l'abbia scritto, è ritenuto il documento « nichilistico » per eccellenza del romanticismo tedesco – a che diritto non è qui il caso di indagare ulteriormente.

La caratterizzazione jeanpauliana dei nichilisti poetici, *mutatis mutandis* può valere forse anche per il primo Rilke, che si trastulla nel sentimento e gode della preziosità del suo linguaggio, e che nello « Stundenbuch » indulge ad un misticismo molto manierato. Ma al più tardi il Rilke della fase mediana e delle Ding-Gedichte sembra sottrarsi definitivamente all'accusa di nichilismo poetico nel senso inteso da Jean Paul. Si potrebbe quasi farlo rientrare piuttosto nell'altro estremo contrapposto da Jean Paul ai nichilisti: quello dei materialisti poetici (3 della « Vorschule »). Quei poeti cioè che troppo pavidamente si attengono al dettaglio visibile ed alla legge dell'imitazione della natura pedissequamente intesa. Mutare fedelmente in poesia le cose visibili è l'obiettivo già formulato quasi programmaticamente dal Rilke della fase mediana. Mentre essa si conclude, il modo rilkeiano di affrontare il nulla acquista appena la sua vera dignità.

Segue un periodo di grave crisi nella produzione rilkeiana che non è affatto determinato solo dal crollo della vecchia

Europa – benché coincida con esso in modo più che evidente e con il generale rivolgimento nelle arti seguito all'anno 1910. I frutti di quella crisi matureranno appena nel 1922, con la conclusione delle Elegie Duinesi e dei Sonetti a Orfeo. Rilke non ha più da temere polemiche accuse di nichilismo in quanto egli stesso vede nella conoscenza della « condizione del Non-essere » una condizione della stessa realizzazione poetica.

E con ciò siamo di nuovo arrivati alla più ardua ed esigente concezione del poetico in Rilke: la metamorfosi nell'invisibile. Una suggestiva metafora di questa trasformazione appare in uno dei Sonetti a Orfeo dell'ultimo Rilke, più precisamente nel terzo della seconda parte, quello in cui si parla degli specchi. Semplificando alquanto, si può dire che il motivo degli specchi, – che è già importante nella fase iniziale e continua ad esserlo in tutta l'opera rilkeana –, qui si affina e diventa similitudine della stessa funzione poetica. Tuttavia questa similitudine mira a tutt'altro che ad una pura e semplice teoria del rispecchiamento. Gli specchi della sala al crepuscolo divengono il luogo immaginario di una sostanziale metamorfosi. Ciò è inerente all'essenza degli specchi, che, si dice all'inizio del sonetto, ancora mai « nessuno cosciente ha descritto ». Gli specchi stessi vengono apostrofati subito dopo con versi di non facile interpretazione:

Ihr, wie mit lauter Löchern von Sieben
erfüllten Zwischenräume der Zeit.

Come crivelli di fori fitti
siete voi specchi, interspazi del tempo.

« Zwischenräume der Zeit », interspazi del tempo, questo semplice genitivo indica per prima cosa una contaminazione delle categorie fondamentali del pensiero, spazio e tempo, senza che tuttavia si possa approfondire qui il senso temporale di questo superamento dell'usuale separazione tra le dimensioni temporale e spaziale. Nel nostro contesto è più importante notare in primo luogo come il vuoto di questi interspazi che determinano gli specchi sia un vuoto compiuto, ripieno – pieno però del vuoto più assoluto, ossia – nel drastico paragone rilkeano – « wie mit lauter Löchern von Sieben ». Poiché in tal modo Rilke puntualizza e potenzia il vuoto di quegli interspazi, rilevando la loro peculiarità, la loro sostanza come ripiena di fori (o si dovrebbe dire: la loro non-sostanza e antimaterialità?), si può facilmente intenderli

come cifre del puro nulla, di ciò che per definizione non è, dell'assenza dell'essere.

Ma se quegli specchi costituiscono inoltre una similitudine della funzione trasformatrice della poesia stessa, si giustifica altrettanto facilmente la domanda se non ci troviamo qui forse di fronte ad una determinazione poetica del nichilismo poetologico.

D'altronde vorrei procedere nel modo meno speculativo possibile e rimanere possibilmente sul terreno di questioni interpretative concrete. Va da sé però che questo pericolo sussiste, nonostante i lodevoli propositi, visto che ci stiamo occupando dell'opera tarda di Rilke; più precisamente, va da sé già per l'intenzione tematica di questa poesia che vuole spingersi sino al limite del dicibile. Che i magici intervalli-spazi di tempo della poesia ripieni di vuoto siano strettamente connessi a questa intenzione è il presupposto, non dimostrabile, delle considerazioni che seguono.

L'interspazio crea un *centro vuoto*. Come sia importante la sua funzione strutturale già nella fase mediana di Rilke si può senz'altro immaginare considerando la famosa poesia « Der Panther », la prima delle Neue Gedichte in ordine cronologico (1902-3). Instancabile e, in apparenza senza un senso, la pantera prigioniera si muove intorno ad un simile centro vuoto:

Der weiche Gang geschmeidig starker Schritte,
der sich im allerkleinsten Kreise dreht,
ist wie ein Tanz von Kraft um eine Mitte,
in der betäubt ein großer Wille steht.

Nel flessuoso molleggiar dei passi
grevi tornanti entro il racchiuso giro,
par che l'Impeto danzi attorno a un centro,
ove una enorme volontà vien meno.

Questo centro del movimento e della lirica non è propriamente raggiungibile. Si può andare in quella direzione facendo uso del « come » e di metafore, ed allora lo si renderà presente appunto nel senso di quella *presence absente* che la poesia simbolista si propone di produrre.

Ma pure nell'ultimo Rilke, nel penultimo dei Sonetti a Orfeo, è evocato ancora una volta « l'inaudito centro » nel passo in cui la lira del Dio:

sich tönend hob – die unerhörte Mitte.

s'ergera sonante: l'inaudito centro.

Anche qui si tratta della presenza assente che la danzatrice (la stessa del penultimo sonetto della prima parte) raggiunge per un attimo nella danza.

Mi concentrerò ora su di un passo molto discusso della Quinta Elegia che anticipa l'agognato, l'invano vagheggiato « in nessun luogo senza nulla » della Ottava Elegia e che per questo è un passo chiave per la percezione del centro vuoto che, inteso nel senso stretto e paradossale di Rilke, dovrebbe essere chiamato un centro ripieno di vuoto. Ivi si fondano l'essere e la condizione del non-essere:

Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich
die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig
unbegreiflich verwandelt —, umspringt
in jenes leere Zuviel.
Wo die vielstellige Rechnung
zahlenlos aufgeht.

E a un tratto, in questo faticoso nessundove, a un tratto
l'indicibile punto, dove quel ch'era sempre troppo poco
inconcepibilmente si trasmuta —, salta
in un troppo vuoto.
Dove il conto a tante poste
si chiude senza numeri.

È l'agire degli acrobati, dei saltimbanchi che viene descritto in questa Elegia. Un agire che trasmuta, un agire la cui descrizione poetica dal canto suo è al servizio di questa metamorfosi. La « piazza a Parigi » che costituisce lo spunto del procedimento tematico e l'occasione del suo ricordo, diventa alla fine, potenziata, la piazza di cui si chiede all'Angelo invocato, « piazza che non conosciamo » dove non più gli acrobati ai casuali passanti, ma gli amanti al cospetto dei morti mostrano le loro « alte figure dello slancio del cuore ».

Anche gli acrobati sono capaci almeno di anticipare la trasformazione, per dirla poeticamente, di rendere l'incomprendibile trasmutazione del puro troppo poco nel troppo, vuoto — ripieno di vuoto. Questo « troppo, vuoto » non è nulla di puramente negativo e nemmeno lo è « il conto a tante poste (che) si chiude senza numeri » del passo che segue. Per corroborare questa ipotesi — che il vuoto, l'assenza del numero non indicano puramente un ammanco, un passivo — si può addurre la terzina finale del XIII sonetto della seconda parte della raccolta:

Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.

Alle misure umane, e a quelle immense
della sorda Natura, — in esultanza,
te stesso aggiungi ... E poi, la somma annienta.

Questo finale col suo sereno appello esprime a parole nel modo più immediato ciò che io vorrei chiamare senz'altro il nichilismo poetologico dell'opera rilkeana, un nichilismo della forza in senso nietzscheano. Poeticamente espresso come uno speciale procedimento di esaustione delle riserve della natura intera (Vorrat der vollen Natur), sia di quella sfruttata sia di quella rimasta muta — secondo il programma delle Ding-Gedichte, assieme a quello di aggiungere se stesso e di annientare il numero, di lasciarsi dietro lo sforzo teso a ridurre tutto al numero. Il « troppo, vuoto » nasce da una vera e propria — benché poco appariscente — trasmutazione, da un mutamento, da un salto non predisposto « unbegreiflich verwandelt — umspringt » dal puro « troppo poco ». È questo uno di quei processi che si svolgono senza rumore e per cui, senza che si abbia un grande mutamento esteriore, tutto si mostra in una luce diversa.

A questo punto dobbiamo porre due limitazioni: in primo luogo abbiamo qui trattato e interpretato un testo poetico come se desse immediatamente e di per sé anche un'indicazione poetologica; in secondo luogo, dove di fatto si tratta di un appello anche formale — ovvero nel Sonetto a Orfeo — e non di una descrizione poetica, come nell'Elegia dei saltimbanchi, abbiamo comunque trascurato che quell'appello, quell'invocazione vengono rivolti non tanto ad un poeta di qui, quanto piuttosto ad Orfeo, il Dio della lira ed al suo « Preludio » (1.XIX). Solo a lui può esser rivolta la seconda quartina del sonetto citato:

Sei immer tot in Eurydice —, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter den Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.

In Euridice eternamente spento,
risali al mondo con più canto in gola.
Tra gli effimeri sii, nel regno effimero,
coppa sonora che si è franta in suono.

Con l'invito di *essere* tra gli effimeri è intesa quell'esistenza come canto che a priori è concessa al Dio. Ma noi quando saremo?

Wann aber *sind* wir? (1.III)

Questo poeta tuttavia riesce a dare il suo proprio canto ad Orfeo che s'inabissa, benché si tratti di un « *après-lude* », e con questa riserva troviamo una nuova giustificazione, indiretta, del nostro metodo interpretativo abbreviato.

L'innúmero perdersi nell'alterità totale descritto nella Quinta Elegia certo non è ancora l'annientamento trionfale del numero che nel Sonetto a Orfeo con tanta enfasi si presume che il suo cantore raggiunga, ma esso non è affatto distinto da quell'annientamento nella sua portata poetologica. Perciò l'agire degli acrobati, prima a fatica, poi con buona riuscita, è un segno, un accenno a ciò che bisogna rendere *poeticamente*, l'invisibile Umschlag, il capovolgimento in cui dev'essere raggiunta una pienezza numerica che contenga in sé il suo superamento, la *présence absente* dell'assente nell'intero.

Non avrei fatto tanto espressamente riferimento alla Quinta Elegia se l'inappariscnte passaggio, l'Umschlag dall'iniziale essere incapaci degli acrobati alla perfezione finale del loro spettacolo non riflettesse una metamorfosi d'altro tipo. Sarebbe indubbiamente troppo pretendere di riuscire a fissarla concettualmente e poetologicamente con esattezza. La stessa formula rilkeana della trasmutazione nell'invisibile – si tenga presente – è una metafora. Questa constatazione non la priva di valore, anzi, tutt'altro. Forse considerando l'intero svolgimento tematico della Quinta Elegia si riuscirà a fissare con ancora maggior precisione la metaforicità di questa metafora.

Il 14 febbraio 1922 la Quinta è venuta ad aggiungersi come ultima alle Elegie Duinesi e a completare così il ciclo che era già sembrato concluso. Per un tratto piuttosto lungo può quasi sembrare che questa elegia non sia altro che l'elaborazione poetica di una reminiscenza parigina quasi nello stile delle Ding-Gedichte ulteriormente perfezionato – si tratterebbe quindi di un'esattissima descrizione poetica del quotidiano agire degli acrobati girovaghi, arricchita appunto secondo il programma della poesia-oggetto, dallo svolgimento parallelo del ricordo di un prezioso oggetto d'arte: i *Saltimbanques* di Picasso, che Rilke ben conosceva. L'elegia si apre con la domanda insistentemente rivolta all'Angelo delle Elegie:

Wer aber sind sie, sag mir, die Fahrenden, diese ein wenig
Flüchtigern noch als wir selbst (...)?

Ma dimmi, chi sono, questi girovaghi, questi anche un po'
più fuggitivi di noi

Anche qui dunque troviamo espressa molto chiaramente la questione dell'*essere* che percorre come un leit-motiv le Elegie e i Sonetti – e non si può non notarlo – dell'*essere* nel senso del tutto letterale della parola, non gravato da alcuna provvisoria predeterminazione metafisica, dell'essere dei più effimeri proprio perché il canto che costituisce l'esistenza sembra così irraggiungibile.

Per dirla concettualmente: solo dalla piena tensione tra essere e non-essere (« Sei – und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung ») può venire l'elegiaca risposta. Gli acrobati lottano per giungere alla perfezione del loro agire artistico. Alla fine accade l'impercettibile Umschlag dal puro troppo poco nel troppo, vuoto. Così la domanda iniziale dell'Angelo delle Elegie (« Ma dimmi, chi *sono* ») ha trovato una risposta provvisoria. Con ciò però l'elegia non è finita: segue ora la trasformazione tematica degli stessi saltimbanchi. La piazza a Parigi viene abbandonata, trascesa a favore di un'altra – immaginaria – ed all'inizio dell'ultima strofa l'Angelo delle Elegie viene addirittura chiamato per nome:

Engel: Es wäre ein Platz, den wir nicht wissen (...)

Angelo: ma ci sarà una piazza, che noi non conosciamo

È la piazza nel regno dei morti dove gli amanti compiono
ciò che in questa vita mai riuscì loro:

ihre kühnen
hohen Figuren des Herzschwungs,
ihre Türme aus Lust, ihre
längst, wo Boden nie war, nur aneinander
lehrenden Leitern (...)

le alte, ardite figure
dello slancio del cuore, le loro torri di gioia,
le scale che da tanto, dove sempre mancava terreno,
s'appoggiavano soltanto l'una all'altra (...)

Questa trasformazione, questo trascendimento, in che rapporto sta col contenuto del tema principale dell'Elegia, che nel

manoscritto porta espressamente il sottotitolo « Les Saltimbanques »? Vi si parla degli acrobati solo come similitudine degli amanti morti? Sarebbe un'idea retorica, sarebbero parole retoriche. Il paragone in sé sembrerebbe una figura artistica con cui concludere l'Elegia. Questo non è errato, ma non basta a spiegare il processo di trasformazione poetica che qui si compie — che, in retrospettiva, si è già compiuta da bel principio.

Infatti — come questo riassunto troppo sommario dell'Elegia potrebbe forse suggerire — a ben vedere non è che le strofe relative ai saltimbanchi descrivano il processo esteriore del graduale perfezionamento come fosse un reportage. Piuttosto presuppongono la perfezione infine raggiunta, benché quasi meccanica, quasi che una volontà estranea movesse gli acrobati nei loro salti, giravolte e piroette. Ricordiamo la grande volontà irretita nel centro attorno al quale gira la pantera in gabbia nel *Jardin des Plantes*. In questa prospettiva è inspiegabile non tanto la perfezione dell'agire artistico, quanto piuttosto che ci sia stato un luogo in cui questa perfezione non fosse stata ancora raggiunta. Dove sia quel luogo è la domanda non meno pressante della questione dell'essere degli effimeri e resta nella quart'ultima strofa di quest'elegia:

Wo, o wo ist der Ort — ich trag ihn im Herzen —,
wo sie noch lange nicht konnten, noch von einander
abfieln, wie sich bespringende, nicht recht
paarige Tiere; —
wo die Gewichte noch schwer sind;
wo noch von ihren vergeblich
wirbelnden Stäben die Teller
torkeln

Ma dove, oh dove è quel posto — io lo porto nel cuore —
dov'erano ancora tanto lontani dal *farcela*,
dove ancora cadevano l'uno dall'altro, come animali
che si montano male accoppiati; —
dove i pesi sono ancora pesanti
dove i piatti vacillano
e cadono, dai bastoni che turbinano
invano

È chiaro: due sono i luoghi e le piazze cercate nell'Elegia — l'uno, « nel cuore » ricordato, ma non localizzabile, in cui i saltimbanchi non erano ancora diventati marionette prive di volontà succubi della loro perfezione artistica — e da ciò tutti

i loro vani sforzi, mentre l'altro è il luogo nel regno dei morti in cui gli amanti « che qui non arrivano mai all'adempimento » giungono finalmente al compimento delle loro alte « figure dello slancio del cuore ». La « piazza a Parigi » è solo un motivo ed un pretesto tematico per i luoghi di cui si chiede dove siano. In quella piazza, ad essere esatti, non accade più nulla (la penultima strofa predispone immagini grottescamente drastiche per questo girare a vuoto). Il passo determinante per quanto concerne i luoghi cercati è però quello dell'Umschlag:

Wo die vielstellige Rechnung
zahlenlos aufgeht.

Dove il conto a tante poste
si chiude senza numeri.

Fin qui i due luoghi immaginari s'identificano, senza che siano stati esplicitamente paragonati l'un l'altro, ed appartengono entrambi al « doppio ambito » della vita e della morte che costituirà soprattutto in seguito il tema dei Sonetti a Orfeo. Né tantomeno i luoghi dell'Umschlag dei saltimbanchi e degli amanti vengono esplicitamente paragonati tra loro, né al processo centrale della metamorfosi poetica — tuttavia compresente: nell'appello all'Angelo all'assoluto termine di fronte a cui si pone la poesia elegiaca rilkiana che, seppure in sé non più esprimibile, almeno può essere invocato, senza che per altro il poeta che lo rivolge abbia alcuna speranza di trovare ascolto. Così l'Angelo sta al posto di Dio che non è più presente, come metaforica contro-istanza. Da una tale poesia non si può pretendere più un'immagine del mondo universale ed in sé conclusa. Ciò a cui essa tende è la metamorfosi nell'invisibile, poetologicamente intesa come Umschlag dalla molteplicità dell'essente (nel senso dei materialisti poetici di Jean Paul) all'unità dell'essere — che, in quanto puro essere — è identico al puro nulla. È questo un capovolgimento pienamente realizzabile soltanto nel farsi presente del non-essere, presentato esemplarmente alla fine della Quinta Elegia come sguardo pieno d'interrogativi sui ed oltre i limiti di questa esistenza. E la risposta è il silenzio.

La metamorfosi può riuscire perché l'espressione poetica contiene in sé questo silenzio invece del nulla.

Da un punto di vista poetologico concreto ciò sta a dire che la poesia può parlare per negazioni che affermano e per ap-

parenti contraddizioni e paradossi. Evocando la morte, la poesia può affermarsi in essa, parlando di ciò che appartiene all'aldilà e dell'indicibile può stabilire se stessa come finita e dicibile.

Non solo può parlare del nulla, può esserlo – mediante ciò che sottace, il troppo, vuoto.

La poesia è in grado – come la Quinta Elegia – di evitare il paragone retorico tra cose terrene e aldilà, tra la sua tematica e la missione poetica. E può, nonostante tutto, mediante il puro raffronto, aprire alla riflessione poetica la visione di entrambe, affermandosi così senza esprimersi.

Traduzione di Marta Cova

I versi citati sono stati tradotti da Vincenzo Errante (Sansoni, 1947), Giaime Pintor (Einaudi, 1955) e da Enrico e Igea De Portu (Einaudi, 1978).

L'Errore del Nulla

GIUSEPPE RECCHIA

bibliografia

riviste

aletheia n. 5 - agosto 1966 (Qu'en est-il du Nihilisme?)
Controcultura 7/8,9,10,11 - 1979/1980 (articoli di: Emanuele Severino, Tito Perlini, François Châtelet e Giuseppe Recchia)

libri:

E. Severino: *Essenza del nichilismo* (1972) *Téchne* (1979), *Legge e caso* (1979), *Destino della necessità* (1980).
Gianni Vattimo: *Le avventure della differenza* (1980).
Jean Baudrillard: *Lo scambio simbolico e la morte* (1979).
Massimo Cacciari: *Krisis* (1976).
Pierre Clastres: *La società contro lo Stato* (1977). *Recherches d'anthropologie politique* (1980).
Franco Venturi: *Il populismo russo* (vol. II, 1952).
Louis Althusser: *Sull'Ideologia* (1976).
Gottfried Benn: *Poesie statiche* (intr. e trad. di G. Baioni, 1972), *Saggi* (a cura di L. Zagari, 1963).
Hermann Rauschning: *La révolution du nihilisme* (1980).
Ernst Jünger: *Essai sur l'homme et le temps* (1970).
Jacques Derrida: *Marges* (1972).
Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie* (1962).
Claudio Magris: da *Enciclopedia del Novecento*, cap. su la *Narrativa* (vol. IV, 1979).
Remo Bodei: da *Crisi della Ragione*, cap. *Comprendere, modificarsi* (1979).
Jean Noel Vuarnet: *Le philosophe-artiste* (1978).
Robert Musil: *Discorso sulla stupidità* (Pref. di G. Mazzacurati, 1978).
Ed infine vedere gli importanti lavori di Valerio Verra e la *Società dei Simulacri* di Mario Perniola.

Ho scelto uno stile d'intervento che vuole essere allo stesso tempo il risultato di un lavoro d'Archivio, di Bibliografo, e l'esposizione, in posizione sparsa, disseminata, di simboli e metafore come figure o segnali di fuoco o di fumo per indicare lì le pagine scritte del Giorno e della Notte.

Gli autori di questo « raccontare » sono diversi: alcuni di essi, pur esistendo come esseri-con-un-nome-e-cognome, appariranno come personaggi-scrittori di libri e di teorie. Quel che mi sforzerò di mostrare prenderà il nome ora della Visione ora dell'Errore.

Tutto ciò, non tanto per trasgredire l'equilibrio di un Convegno, quanto per non restarne affascinato, abbagliato, e quindi opponendomi ad esso, al suo uscire dall'aldilà che ha casa oggi a Trieste e dove io mi trovo allo stesso istante « spettatore e autore di una storia raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore, e che non significa niente » (Shakespeare). Eppure sa. Chè il narratore è *gnarus*, è colui che sa.

I figli della filosofia

Da dove viene il nichilista? Nel 1863, il Dizionario della lingua francese di Littré lo dice figlio della filosofia. Di tutta la filosofia. Dostoevskij scrive: « il nichilismo è apparso da noi (in Russia) perché noi siamo tutti nichilisti ». La filosofia russa, sulle alte vette, « criticamente pensando », fugge la « folla passiva e incapace di rivolta ». E si fa Romanzo. Con Nietzsche abita l'Europa e si fa poetica della *necessità*. Ma la Germania è in agguato nel suo abito elegante di ideologie sgargianti dipinte a mano dal nichilismo. « Bisogna creare un mito per dare alle masse la forza d'agire » (Sorel). Ecco il Mito: « l'assenza di illusioni, il nichilismo come manipolazione dei valori e dei concetti spirituali ». Il Nulla si veste allora con la verità della Reazione e con la menzogna della Rivoluzione. (H. Rauschnig).

Di fronte alla crisi dei valori il nichilista italiano diventa « uomo di fumo », « parole in libertà », libero dall'impegno delle tensioni intellettuali, ideologo del comportamento, politico del « gioco », esteta di un'arte che « tende fatalmente

alla dissoluzione », teorico del nulla conoscitivo. Flirta coi crepuscolari, amoreggia coi futuristi e coi vociani. Trova spazio nei manicomi.

Ma non è un criminale. Non ha nulla a che fare col delitto. Freud analizza Dostoevskij. Ne risulta che la nevrosi di un tale nichilista « è semplicemente l'indice che l'io non è riuscito a fare una sintesi, non è pervenuto alla realizzazione della sua unità ».

Ciò che si produce in questo caso è una pulsione di distruzione contro il proprio io, ed è lo scacco della nevrosi. La criminalità del Terrore non è « la rabbia del più debole contro il più forte » in questa civiltà della tecnica, ma è una nevrosi contro l'Altro, altro *culturalmente*. Narriamo qui la tesi etnocentrica. Il diverso culturale, non è debole o forte, non è nulla. Quasi tutti i popoli divisi in tribù, in origine, si definiscono Uomini. Ma sistematicamente ogni società « diminuisce » l'altra, anche se vicina, con nomi diversificati nella scala delle ingiurie. L'etnocidio si ha con l'assassinio: si eliminano le culture per averne una sola. È assassinata così la differenza, non il molteplice. L'Altro è ridotto all'Uguale. Civiltà della tecnica e Stato non riconoscono che « cittadini uguali » dinanzi alle Leggi. Ritornando alla nevrosi, se la compulsiamo in senso generale leggendola nei suoi rapporti con la macchina della produzione economica, sapremo se essa è utilità o morte. Quest'incontro aumenta la lacerazione: l'io o il non-io.

Non c'è scelta. *Il faut être réaliste*. Vale a dire siamo nel pieno della differenza incastonata nel problema della libertà. Emerge allora la domanda: chi si ribella? Come dire: è libero dall'Uguale chi si ribella? Il Ribelle che guarda esclusivamente all'azzeramento dell'Uguale, non è un nichilista, ma un terrorista, perché il Ribelle sa che l'Uguale è necessario — spesso è questa la sua nevrosi — per l'esistenza della libertà. Infatti, bisogna esser libero per diventarlo, ché la libertà è esistenza. Ma siamo purtroppo lontani dal vero problema: « la maggioranza non vuole la libertà anzi ne ha paura ». Ciò che cerca la maggioranza è l'uno, la sua morte, il suo suicidio. Il Ribelle, nella grande marcia nella profondità della Foresta, incontra se stesso, vince la propria paura, riscopre la sua essenza individuale, realizza la vita.

La maggioranza popola « vaste regioni » desertiche. Il Ribelle riposa nella Foresta ed è figlio della Filosofia.

Ho incontrato recentemente su un treno Parigi-Milano due

amici iraniani che si recavano in Iran. Da quanto ho potuto capire erano due Ribelli che abitavano insieme il Deserto e la Foresta.

Avevano forse qualche ideologia per la testa, ma nessuna li dominava.

Sapevano che la salvezza per loro doveva trovarsi nel passato, nella fuga dal presente. Con ciò, diceva Musil, « si crede di dover rimediare ad una catastrofe ». C'è in questo atteggiamento tutta la mitologia delle Pulsioni di un popolo schiacciato dal suo Inconscio che da solo non può raggiungere la libertà, perché per esserlo, lo ripeto, bisogna essere liberi.

Il suicidio dei filosofi

Mi chiedo in questo luogo ed in questo momento se vi è un giardino o un cielo in cui si possa disegnare la « danza tra essere e niente » o un deserto dove lasciar raccontare al famoso idiota di Shakespeare la sua storia. Eppure la danza mi affascina, così dispersa e così immersa nell'assurdo fantasma di un altro mondo, altro mondo che potrebbe essere il niente, un nulla. Oppure potrebbe essere uno spazio devastato, putrefatto. Ospedale o *morgue-obitorio* « in cui i filosofi incidono cadaveri di concetti e sottraggono il sentimento dell'io al mondo vivente per restituirlo alla tavola delle categorie e all'apparato delle funzioni gnoseologiche ». Così vede il dottor Gottfried Benn, narrando poeticamente. E nell'esposizione della narrazione, composta di materiali vari e di oggetti ritrovati o perduti da qualche viandante frettoloso, ogni tema, ogni parola è doppio. È dentro e fuori. È ciò che è e ciò che non è. Ogni senso è suicidio « di Tutto, di Niente » nello Stile. Raggiungere trafelati Céline in questi « *non-états*, né soggetto né oggetto, dove tu è solo, singolare, intoccabile, senza alcun credito *au bout d'une nuit* particolare quanto incommensurabile... ». Fermarsi. E ricordare che Kierkegaard si suicida ogni volta per uccidere la sua « realtà personale », ed ogni volta si riproduce « poeticamente » come altro autore. Kierkegaard, nel giocare coi « nulla filosofici », gioca col suicidio della filosofia.

Negli scritti-confessione del giovane Camus il « suicidio » non è reale, ma solo filosofico. Si riferisce agli esistenzialismi di un'epoca che ha uno strano concetto dell'assurdo e della morte.

Manipolatore di questo assurdo mortale è « il sacrificio dell'intelletto », trionfo e morte dell'uomo. Ciò che manca all'uomo non è il *mondo*, ciò di cui è privo l'uomo, ci ricorda lo stesso Kierkegaard, è « la bestia, un corpo » o, più esattamente « un corpo e le condizioni fisiche dell'esistenza ». Un corpo che possa semplicemente vivere.

Avere il proprio corpo è già vivere. Mutare corpo è mutare vita.

La pulsione di morte, ovvero l'eterno del desiderio di morte, il suicidio simbolico, si esprime in filosofia allorché dal corpo della filosofia si vuol passare al corpo del Romanzo. Solo con un altro linguaggio il narcisismo filosofico trova « un'autosufficienza assoluta ». Oppure il filosofo « punta sul rifiuto di ogni dialettica tra interiorità e mondo esterno, a costo di trovarsi infine sigillato in una condizione autistica e suicida ». Vivere più a lungo o il vivere « più breve » del metafisico leopardiano — che dialoga col fisico — sono una stessa teoria filosofica che va dal suicidio simbolico al suicidio reale. Kant desidera la scrittura altra, Nietzsche desidera esser Socrate, la non-scrittura ed altri ancora sognano il suicidio. O liberano la follia. Come Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh.

Ciò di cui manca l'uomo è qualcosa che sia intero: intero nel senso che non ci faccia vivere a metà « in questo interregno dell'ambiguo e dell'ambivalente dove ogni senso sebbene assente è doppio e triplo ». Entriamo così nel Regno delle ideologie, delle favole, delle illusioni, pillole di senso per malati immaginari. Marx bollerà i medici-filosofi dell'Ideologia, questi metafisici del Nulla.

Althusser, riprendendo la tesi di Marx dall'*Ideologia tedesca* là dove Marx dice che « l'ideologia non ha storia », condensa una contraddizione che afferma da un lato che *le ideologie hanno una storia propria* e, d'altro lato, che *l'ideologia non ha storia*, le due affermazioni aventi due sensi opposti: uno negativo, l'altro positivo.

Un tale procedimento solleva l'attualità di un comune modo di pensare insieme oggi l'ideologia e il nichilismo, nelle forme dell'immaginario e nell'ordine del materiale. Ideologia e Nichilismo si danno come immagine di un mondo reale che, a sua volta, è la somma dei mondi immaginari e delle condizioni di esistenza degli uomini. Allora, riprendendo il saggio di Althusser sull'Ideologia, diremo che « non sono le proprie reali condizioni di esistenza, il proprio mon-

lo reale, che gli « uomini » si rappresentano nell'ideologia, ma è prima di tutto il loro rapporto con queste condizioni di esistenza ad esservi rappresentato ». Il nulla che è sotteso in questo rapporto, sarà comunque un nulla deformato e deformante sia il concetto di reale che quello di immaginario. Continuando sempre il discorso nello stile della *darstellung*, della messa in scena narrativa (altrimenti l'azione sarebbe invisibile), farò uso di un'immagine divenuta ormai retorica nell'economia del raccontare contemporaneo ed è la *Lettera rubata*. Rubata a Edgar Allan Poe da Freud, quindi da Lacan ed in seguito da Jacques Derrida, provocando una catena di interpretazioni, quindi di sensi. E continua ad essere rubata perché ciò che conta non è la proprietà di questa lettera, ma il suo senso. Senso sempre in movimento, non perché tale sia la sua qualità, ma perché gli si crea « attorno ». Il senso della lettera è messo lì in evidenza, anche e « consumato »: è nel suo essere nonostante tutto. È un affare « semplice », ma che « sfugge completamente ». È un affare di potere dei significati. È un affare di poesia « un gradino più in su dell'imbecillità ». È un affare di luogo e di osservazione. È un affare di cosa nascosta e di intelligenza. È un affare d'astuzia. E tutto questo è nulla. Come il suicidio dei filosofi, terrorizzati dalle proprie *pulsioni di morte*. Sì, c'è un terrore fottuto, direbbero gli scrittori di gialli, per questo ostacolo che non viene solo dalla psicanalisi, ma dall'io ancora insabbiato, o meglio sigillato dal marchio della metafisica occidentale e nelle sue varianti contemporanee, dalla positività tecnologica, dal marxismo teorico, « dalla redenzione di Hölderlin o dalla pratica psicologica ».

Ucciso da un nulla, da un piccolo ostacolo – perché il nulla sembra fin qui essere nulla – il filosofo « liberatosi » da questa schiavitù, così crede, è sulle tracce del Poeta, ma non una volontà di sopravvivenza. « Da Kleist a Baudelaire a Rilke – scrive Claudio Magris –, il poeta moderno sembra allora chiedere alle cose (marionette, bambole, giocattoli o semplici oggetti) una redenzione, un muto messaggio di liberazione presente negli oggetti non ancora raggiunti dall'alienazione penetrata fino nel cuore dell'uomo ». Allora il filosofo resuscitato « artista e medico – in una parola legislatore » ha per funzione prima, vitale non morale, di *scrivere*, di *descrivere* le tracce « psicologiche » e « sociologiche » che lasciano, negli individui e nelle collettività, « il divenire caotico e trionfante del nulla, di stabilire una genea-

logia esatta della nostra bastardaggine, di rivelare che i nostri valori: l'individuo, la famiglia, la razza, la patria, l'arte, la religione, la filosofia ed altro ancora, sono delle vecchie entità stanche, *témoins avachis et d'autant plus exigeants de notre passé simplificateur* ».

Il momento è venuto per chiederci che ne è del nichilismo, che ne è di questo vecchio imperatore: il Nulla.

Filosofi del giorno

Una bibliografia aggiornata sulla scrittura e sul pensiero del Nichilismo si compone di una scelta di riferimenti ultimi a mia conoscenza: si insinua nel concetto di differenza e ripetizione in Deleuze e Derrida, dilaga nella « reversibilità » fra vita e morte in Baudrillard, ritorna al Kant della Ragion pratica per una nuova sintesi etico-estetica in Benoist: *rende visibile* la crisi degli specchi in cui si riflettono pensiero negativo e pensiero dialettico, in Cacciari; mentre con Vattimo ciò che s'illumina è il concetto di « soggetto depotenziato ». Con Severino il Nichilismo trova un'implacabile sistemazione nel « contenuto essenziale della storia dell'Occidente ».

Ma dove il dibattito si fa ricco di sintesi e di differenze è sulla rivista Controcultura, luogo in cui Emanuele Severino e Tito Perlini si confrontano. In che modo? Con quali metafore? Ricordiamo un celebre passo del libro di Isaia riportato da Max Weber, che dice: « Una voce chiama da Seir in Edom: Sentinella! quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: Verrà il mattino, ma è ancor notte. Se volete domandare, tornate un'altra volta ». In questa risposta si materializzano le strategie delle verità-posizioni di Severino e di Perlini, l'attesa di un popolo con « il suo tragico destino », il comportamento di filosofi e poeti, oggi, e il movimento di personaggi e figure « attorno alla cosa » e divisi tra il giorno e la notte.

Scrivere Perlini: « So benissimo che Severino non pretende di essere lui la sentinella. Mi sembra, però, che la figura da questa rappresentata riesca ad affascinarlo ». Severino rimuove il fascino che la figura della sentinella potrebbe avere su di lui, e così risponde: « è certamente 'l'attesa in quanto tale' che la sentinella, guardando oltre i confini dell'Occidente, sconsiglia » – e più avanti – « L'attesa, nel suo senso

on alienato, attende qualcosa – il 'giorno' – che, appunto, come ogni cosa, è già da sempre, eterno. Solo perché l'attesa è già, nel sottosuolo dell'Occidente, fuori dell'alienazione, essa può attendere il compimento del tramonto dell'alienazione. Questo compimento del tramonto della Notte è il 'giorno'. Non poteva Severino non affermare quindi che il destino dell'essere è « nella persuasione che l'ente sia niente ». Ma Perlini rimanda alla follia dell'Occidente che si dà, per Severino, nel momento in cui si pone l'essere e il niente sullo stesso piano. La vita del nichilismo, dice Perlini, ha in sé questa follia che ha invaso la nostra civiltà « nel cui inconscio si cela l'errore massimo compiuto dal pensiero greco, che ha frainteso il senso della lezione parmenidea, e ne avvolge nel suo cerchio stregato anche i più risoluti fra i suoi critici, quel Nietzsche e quello Heidegger, nei confronti dei quali pure Severino è debitore ». Per dimostrare che il nichilismo non è vanificato, Severino rinvia allora a ciò che è eterno e al suo apparire. E ci dice che « il Giorno è il sottosuolo più profondo della Notte, perché, a differenza del mattino, ancora non appare. Proprio perché del Giorno appare solo il mattino, la Notte non è un'illusione. È un regno. Il regno degli astri eterni della Notte. (Anche la Notte è eterna). »

In questo avventuroso dibattito, ora vorrei lasciar cadere un antico e divino frammento Guarani, così riportatoci da Pierre Clastres: « Le cose nella loro totalità sono una: e per noi, che non abbiamo desiderato questo, sono cattive. » È un pensiero di selvaggio, che viene da una foresta paraguayana. Cosa vuol raccontarci « dal sottosuolo più profondo » il saggio Guarani? Che il male, per noi il Nulla, è l'Uno. Tutte le cose sono l'Uno. (L'uno, come definizione volgare, in matematica è nulla). Il Cielo e la Terra, il Giorno e la Notte sono l'Uno. Ciò che è e che si trasforma nel suo contrario, quindi perisce, è l'Uno. Gli Uomini che vivono in questa sfera Finita sono destinati a morire. Nominare l'unità delle cose, scrive Clastres, significa « nominare le cose secondo la loro unità, è assegnar loro il limite, il finito, incompleto: è scoprire tragicamente che questo potere di designare il mondo e di determinarne gli esseri – questo è questo, e non un'altra cosa (...) – non è che l'irruzione della pura potenza, della potenza segreta che può silenziosamente rinunciare che questo è questo e *nello stesso tempo* quello, che i Guarani sono uomini e *nello stesso tempo* dèi. Sco-

perta tragica, perché *non abbiamo voluto questo*, noi che sappiamo ingannevole il nostro linguaggio ... ». Solo con il non-Uno fiorisce l'Eterno. L'Uno con l'Altro, è il *due*. È il *due* la perfezione.

Allora: l'Uno-Notte e l'uno-Giorno, separati, non sono eterni. È l'Uomo che li fa eterni perché li vive nel segno del due, quindi nella sua continuità. La Donna non è eterna se non c'è il suo contrario che la rende uguale e diversa, due, quindi eterna.

L'infelicità e il dolore non sono la coscienza di una volontà di potenza che è meno forte di un'altra volontà di potenza, l'infelicità e il dolore sono l'Uno dell'Uomo che vede la Notte annientare il Giorno. Quando la sentinella dice « tornate un'altra volta » può significare quindi che la domanda vera « manca », non è al suo posto. Chiedere del Giorno che non c'è non ha senso per chi sa, e la sentinella lo sa, che il Giorno non è nulla (manca, viene a mancare) se la Notte non c'è, non si compie.

Il Dolore è poetico, perché come dice giustamente Perlini, « è un cerchio che comprende in sé sia l'incanto, sia il disincanto » (Ma Perlini lo diceva a proposito del Nichilismo).

Come non ammettere che lo stesso Severino è poeta quando si lascia andare nella descrizione della Notte: « La Notte non è un'illusione. E' un regno. Il regno degli astri eterni della Notte ».

In questo pensiero di Severino sono accumulate due tesi: la tesi tecnico-scientifica della notte come Regno, quindi come valore da usare, e la tesi dello *svuotamento*, della *perdita di senso*: « La Notte *non* è un'illusione ». La Notte così perde ciò che essa è realmente: la molteplicità di essere la Notte, poiché senza il Giorno essa può essere immaginata in mille modi, ma sempre con Dolore: « nel verso il monologo del dolore e della notte » (Benn).

Isolata poeticamente la notte diventa la molteplicità « catturata » dalla nostra lingua, ed il verso fa tutt'uno con la notte nel suo movimento, *fonction du réel et fonction de l'ir-réel*, allo stesso tempo.

E queste funzioni producono lo stesso e l'altro nella sintesi « vasta », ci introducono alla lettura di Baudelaire fatta da Bachelard, in cui i contrari sono uniti: « *Vaste comme la nuit et comme la clarté* ». Con i *Paradisi artificiali* entria-

no così direttamente nell'azione di una « vaste unité », unità nel multiplo disordinato.

Nel dizionario di Severino, nel suo Sistema rigido, il disordinato è il disorganico, per cui la vasta unità del disordinato è la vasta unità del disorganico, che è nulla.

In questo senso Severino è, potrebbe essere, l'ultimo dei filosofi del Giorno, e suo malgrado, forse, l'ultimo dei filosofi dell'Uno, per come lo intendeva il vecchio saggio Guariani, secondo la nostra interpretazione.

L'errore del nulla

L'errore del Nulla è di essere Uno. Uno di Giorno, Uno di Notte. Di giorno l'Uomo vive la sintesi con quanto fino ad oggi abbiamo definito come « mondo reale »: gli altri, l'Economia, il lavoro. Di notte l'Uomo vive la sintesi, è bene ripeterlo il due, con quanto fino ad oggi abbiamo definito come « mondo immaginario »: l'altro, i miti del passato, i sogni, le illusioni. Possiamo allora affermare che, di Giorno l'Uomo pensa il Nulla, la Notte l'Uomo è pensato dal Nulla. La sintesi rivela un duplice rapporto e quel che risulterà ancora da dimostrare concretamente — forse — che di notte l'uomo, pur immerso in una morte apparente, vive più intensamente che di Giorno. Perché il Nulla pone meno ostacoli, il Tempo ha la velocità della luce, tutto è trascinato in pochi attimi, i rumori sono dei Supersuoni, il linguaggio tace, tace come la Notte del Dottor Gottfried Benn, tace nella Sintesi più completa. Il silenzio che tace in poesia è la Sintesi.

Ma tutto questo è nell'ordine dell'indimostrabile, è impossibile da esprimere « la grande unità » con il mondo fisico e spirituale: « le parole si sfanno in bocca quali « funghi ammuffiti » e pronunciare un giudizio diventa impossibile, poiché tutto è indimostrabile, lacunoso e falso ». E non mi si chiedano conclusioni, altre.

Brevi note

GIUSEPPE BEVILACQUA

Mi pare che ieri la signora von Braun, con intelligente provocazione, dicesse: « bei Nichilismus fällt mir nichts ein ». A me invece vengono in mente fin troppe cose (specie dopo queste due giornate, così dense di comunicazioni e discussioni di notevole interesse). Ma cercherò ugualmente di scegliere — tra questo confuso amalgama di idee solo a metà formulate e di suggestioni imprecise — alcune estemporanee considerazioni, connesse, da un lato, come è inevitabile, con i miei specifici interessi, e dall'altro, con quanto finora è stato detto qui, nel corso di questo convegno.

Direi proprio che qualsiasi discorso sul nichilismo non possa prescindere da quella obiezione preclusiva che è stata formulata all'inizio dei nostri lavori, anche se per la grande massa di cose che sono state dette dopo, essa sembra ormai lontanissima e superata: nichilismo, si è detto, vorrebbe dire pensare, assumere e vivere come un niente ciò che niente *non* è.

Ora anch'io stento a credere che il nichilismo possa essere liquidato semplicemente come un errore logico; ma d'altra parte non credo neppure che si possa accantonare con un'alzata di spalle l'elementare difficoltà che insorge dall'analisi del concetto. Il principio che è difeso in quel IV libro della Metafisica aristotelica citato ieri non può essere sbrigativamente messo in mora. Secondo esso, dunque, il niente non può essere il predicato di alcun soggetto che venga nominato come tale.

Senonché questa proposizione va confrontata *drammaticamente* con il dato culturale inoppugnabile che il pensiero e la sensibilità moderni si confrontano conativamente con questa aporia.

Perché accade questo? Qual è la ragione di questo atteggiamento paradossale, di questo scandalo, che consiste nel tentare continuamente di formulare ciò che non può essere formulato, di parlare di ciò di cui non si può parlare senza negarlo?

Mi pare che la ragione possa essere trovata nella funzione che assumono coloro che nella società di oggi ancora possono parlare: essi parlano per sé, ma non parlano di sé.

Essi parlano di tutta quella massa crescente e prossima a diventare totale che, senza pensarla e senza assumerla, vive il niente: vive il niente di una dimensione (come ha detto Baurillard) privata d'ogni senso e d'ogni scena, o anche (come ha detto Perlini) privata di ogni certezza dell'individualità dell'io: insomma il nulla di un vuoto aprentesi su un orizzonte dello stesso beante (ed è ancora Perlini).

Il parlare può dare luogo a due tipi principali di discorso: discorso razionale e il discorso poetico. Mi pare che il secondo sia di gran lunga il più adatto a svilupparsi nell'atteggiamento conativo che abbiamo visto, perché il discorso poetico dell'aporia e del paradosso può fare esplicita professione, ed esso addirittura — come ha ben detto Allemann — può rendere eloquente il silenzio costituendolo come proprio interludio. Che è poi, di fatto, quello che la poesia va facendo da quando si è iniziato ad affrontare il problema del nulla nel senso che esso ha ancora oggi, cioè dal romanticismo in poi.

Non intendo fare qui — da questo punto di vista della storia della poesia — quella ricostruzione retroattiva che Perlini ha fatto con sintetica lucidità a proposito del pensiero moderno. Vorrei solo avanzare — anche se apparirà ovvia — una breve considerazione: se è vero che oggi la poesia tentando di esprimere il niente parla per sé ma non di sé, allora vuol dire che essa per questa via approda a quella che è sempre stata la sua più alta vocazione: ossia di essere discorso epico.

Ed è questa *epicità* della poesia moderna che va anzitutto compresa e giustificata — contro tutte le apparenze di « solipsismo », come, con un vecchio termine, ancora si usa dire —, perché solo in questo modo si possono risolvere anche i difficilissimi problemi dell'interpretazione, quei problemi ermeneutici del tutto particolari che comporta il parlare del niente a cui stanno immersi non già *die vertsummenden Dichter* (i poeti sempre al margine dell'afasia, ma comunque, per un minimo, emergenti), ma *die Schweigenden*, cioè coloro per cui il silenzio è costituzionale, subito e assoluto.

Si è parlato qui, più volte, e non poteva essere diversamente, di terrorismo. Ora mi pare che il terrorismo sia proprio da intendere come comunicazione afatica del proprio stato mediante la morte (il niente) causata agli altri. Per questo sono più integralmente « terroristiche » le azioni di-

rette contro la folla anonima, che non quelle che si danno una mascheratura ideologica. Le vittime casuali di Bologna o di Milano sono un più universale alfabeto, per ciò che il terrorista voleva comunicare.

Più volte si è parlato anche di diverse forme, o qualità, di nichilismo. E questo mi permette di collegarmi all'ultima relazione tenuta nel corso di questo convegno.

Ho molto apprezzato l'interessante relazione di Cusatelli, ma forse avrei gradito che fosse maggiormente rilevante la linea lungo la quale si è evoluto il nichilismo di Enzensberger; e uso questo termine, forse non del tutto giusto, per indicare quegli atteggiamenti di Enzensberger che sono rapportabili con ciò di cui si è discusso in questi giorni.

Mi pare che andrebbe marcata la differenza esistente tra quello che chiamerei il nichilismo dell'aggressione (la fase di « Kursbuch » di « politica e delitto », della negazione della letteratura, ecc.) e il nichilismo della malinconia, quale si ritrova nel *Titanic* e nelle « Due note marginali sulla fine del mondo » del 1978.

Sento dire che in questi giorni è uscito il primo numero della rivista « Transatlantik ». Io finora ho solo veduto una riproduzione della copertina: un uomo con le mani in tasca, in piedi su un marciapiedi deserto, volta le spalle al sole che tramontando spiaccica per terra una lunghissima ombra; quest'ombra poi è un altro. Sembra un Ben Shan reinterpretato da Salvador Dalí.

Un'impressione di perplessità e d'inerzia sembra indicare la tendenza verso un *nichilismo quietistico*, da apparentare, da un lato, con quella tendenza all'interiorizzazione, dall'altro, con quel lento inghiottimento nelle trasparenze del sistema di cui si è parlato nei giorni scorsi.

Né deve ingannare il fatto che questa malinconia, in Enzensberger, è quasi sempre ludica, screziata di ironia e *jonglerie*. Questo additivo è paragonabile all'amabile veste che assume la *fröhliche Apokalypse Wiens*, come ha ben dimostrato l'efficace schizzo che ne ha dato stamattina Wolfgang Kraus.

Vi sono dunque almeno due tipi fondamentali di nichilismo. E con questo si torna a Nietzsche, che — ben lungi dall'essere morto e seppellito — fornisce ancora le coordinate per ogni discussione sul nostro tema: come si sa, Nietzsche distingue nettamente tra *aktiver Nihilismus* e *passiver* (o anche) *müder Nihilismus*.

La sua scelta per il primo è anche un'indicazione per noi. Forse occorre riportare il nichilismo alla sua « serietà », alla sua radice tragica. In un frammento che risale, credo, all'87, Nietzsche dice che la misura della *forza* di cui un uomo dispone è data dalla sua capacità di sostenere il predominio dell'apparenza senza lasciarsi andare a fondo. Questo atteggiamento di accettazione si potrebbe dire stoica della negazione farebbe del nichilismo *eine göttliche Denkweise*.

Non è detto che il nostro incontro debba concludersi con una professione di fede; ma se il nichilismo può diventare ciò che Nietzsche presumo intendesse con quella espressione, allora sarei pronto a dichiararmi nichilista.

Il nichilismo positivo di Felix Krull

ANNA GIUBERTONI

« Travestito ero dunque in ogni caso e la realtà senza maschera, l'essere io stesso era – medita il protagonista dell'ultimo e incompiuto romanzo manniano – qualcosa di indefinibile perché di fatto inesistente ».¹ Nel constatare che la realtà e la soggettività hanno perso i propri fondamenti, Felix Krull si trova a fare i conti con l'evento storico che già aveva contrassegnato il destino di due altri personaggi manniani, Hans Castorp e Adrian Leverkühn: un crollo della trascendenza e dei valori che Nietzsche designava col termine « nichilismo ».² Nella *Montagna incantata* il nichilismo ha la connotazione circolare e paralizzante di una « minestra in perpetuo »,³ del non senso eterno nel quale decade la categoria delle temporalità dinanzi al semplice esame che Castorp fa delle lancette del suo orologio. Ad Adrian Leverkühn che, nel *Faustus*, deve far fronte al crollo della trascendenza e dei valori tonali, Mann riserba il « nichilismo aristocratico della parodia ».⁴

Ma ben lontano dall'esaurirsi nella constatazione che tutti i valori supremi sono svalutati e che si è condannati alla paralisi cui si sfugge solo se si ricorre al patto col demonio, il nichilismo possiede anche il carattere liberatorio e positivo così ben rilevato da Gianni Vattimo nei suoi saggi nietzscheani.⁵ Ad esso si aggiunge l'impronta fortemente umanistica indicata anche da Maurice Blanchot.⁶ Ed è proprio questo altro aspetto positivo ed umanistico che Mann – precorrendo le nuove letture del nichilismo nietzscheano – non esita ad attribuire al *Krull*, un romanzo che con Nietzsche ha molto a che vedere.⁷

¹ T.H. Mann, *Felix Krull*, tr. L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano, 1971, p. 855.

² F. Nietzsche, *II Considerazione Inattuale*, tr. S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972.

³ T.H. Mann, *La montagna incantata*, tr. E. Pocar, Mondadori, Milano, 1965, Cap. V.

⁴ T.H. Mann, *Doctor Faustus*, tr. E. Pocar, Mondadori, Milano, 1968, p. 463.

A far piazza pulita del vecchio ordine razionale, della categoriale e certa coincidenza di essere ed apparire, provengono alcune spedizioni di Krull – ancora bambino – nella uzienda vinicola paterna. Nell'abbagliante splendore della coiffure e nel luccichio della Loreley dipinta sulle etichette il contenuto pressochè imbevibile delle bottiglie viene neutralizzato, diventa irrilevante. In quegli stessi anni Krull apprende che quella che appare come una compatta realtà, può essere invece una parete in perle di vetro colorato, attraverso la quale si può senz'altro passare, scostandola con un semplice e tintinnante gesto della mano.

Non diversi sono i caratteri con i quali si presenta a Krull la realtà storica del tempo passato: essa non è altro che un deposito inesauribile di costumi da togliere o da indossare a piacimento. Nel rivestire le maschere della temporalità storica Krull si identifica pienamente con esse. Proprio perché la realtà vera non esiste, Krull non fa alcuna differenza tra essere e apparire: le maschere sono tutte « vere » o « false », non è possibile distinguere la loro autenticità.

Cambiando vorticosamente nomi e identità Krull si dedica alla toilette mattutina come ad una truccatura teatrale. Egli produce le sue maschere non per sublimazione o per repressione ma per quella « esuberanza interna » nella quale risalta il tratto precipuo del nichilismo positivo. A questa esuberanza si deve il gusto per la libertà del simbolico;⁵ per non dover rinunciare ad essa Krull non esita a rifiutare vantaggiose offerte di matrimonio ed amicizie amorose. Assumendo a piacimento le maschere di Carlo I, del cameriere Armand e del marchese di Venosta, Krull fruisce pienamente della festa della vita, gustandone ogni suo attimo nella piena penetrazione di esistenza e significato. Il tempo è per Krull ben diverso da quello circolare e monotono di Castorp o dall'altro, quello venduto a Leverkühn dal demonio, un tempo rigido e lineare nel quale nessun attimo riesce ad essere vissuto nella sua puntuale pienezza. Gli attimi non scivolano certo tra le dita di Krull come la sabbia della clessidra di Adrian. Il tempo di Krull è quello curvo dell'eterno ritorno, ogni attimo è degno di essere rivissuto e dalle stesse distanze cosmiche sulle quali

Nietzsche tracciava al *Viandante* i percorsi delle « amicizie stellari », giungono a Krull gli sguardi siderali di Kuckuck, il paleontologo chi gli insegnerà che la vita è un episodio fugace degli eoni. Per questa fugacità Krull amerà ancor di più la vita, con più calda simpatia, la consapevolezza del nulla cosmico non soltanto non « snerva » Krull, ma anzi lo « innerva »¹⁰ e lo spinge a potenziare la volontà fino a padroneggiare pienamente persino i muscoli involontari. Così « innervato » Krull può simulare alla perfezione la malattia mistica per eccellenza, quella di un altro nichilista, il dostoevskiano Kirillov,¹¹ ricalcandone alla perfezione l'aura epilettica, in occasione della visita militare. Nel Krull il mondo vero è nichilisticamente diventato favola: se alla fine il protagonista – per avventure che non ci è dato conoscere – diventerà un « cavaliere d'industria », ciò accade forse perché il mondo nel quale quello vero può diventare favola è per l'appunto il nuovo mondo della tecnica, nel quale, come nota Vattimo,¹² sempre più viene in luce che le cose non sono quali sono ma quali noi le facciamo.

In questo suo ultimo romanzo Mann fa dunque il bilancio delle possibilità positive del nichilismo. Esse sembrano potersi riassumere nel creativo e simbolico gioco delle maschere e in un nuovo e pieno rapporto col tempo. Certo tutto questo ha un costo: la distruzione e l'annientamento del soggetto borghese. Il nichilismo di Krull non è certo enfaticizzato da Mann. Possiamo notare servendoci di una illuminante nota di Claudio Magris se pur a proposito di altri argomenti che per Mann « rivendicare la realtà materiale di cui siamo fatti significa rendere giustizia alla concreta e irripetibile natura di ogni individuo, non già liquefarla in una massa irrealistica o mistificarla in un nebuloso erotismo sacrale ».¹³ Anche se ha caratteri positivi il nichilismo di Krull è solo previsto da Mann come un momento di passaggio per accedere alla sfera *oltreborghese*. Esso resta pur sempre un « momentaneo correttivo », una distruzione fatta in nome della umanità in attesa di elaborare una nuova razionalità che tenga conto della pienezza del tempo e del bisogno krulliano di creatività e libertà del simbolico.

⁵ F. Nietzsche, *Il Viandante e la sua ombra*, tr. S. Giametta e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1970.

¹⁰ Felix Krull, cit., pag. 896.

¹¹ TH. Mann, *Dostoevski con misura*, in *Nobiltà dello Spirito*, tr. B. Arzeni, Mondadori, Milano, 1953.

¹² G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 90.

¹³ C. Magris, *La Metropoli intesa come arte*, *Il Corriere*, Milano, 23 settembre, 1980.

⁵ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974. *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino.

⁶ Maurice Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, tr. R. Ferrara, Einaudi, Torino, 1977.

⁷ TH. Mann, *Lettera a Ernst Bertram*, 21.IX.18.

⁸ Felix Krull, cit. p. 684.



Via Casazza traversa prima 1 - Brescia

AA.VV. *Almanach de Shakespeare and Company*

Gaetano Di Domenico *L'uomo parallelo*

Sade, Cooper, Faye, Foucault... *La follia accerchiata*

Robert Musil *Discorso sulla stupidità*

Herbert Marcuse *Teoria e pratica*

Anonimo *Al di là del 7 aprile*

Bataille, Sartre, Hyppolite *Dibattito sul peccato*

Ugo Ronfani *Il dissenso della poesia*

Noam Chomsky e Régis Debray *Fra massacri e media*

Boatto, Miller, Perlés, Thomas *Per Lawrence Durrell*

Giuseppe Di Costanzo *I popoli*

Gianni Contessi *L'eredità difficile*

Borges, Bioy Casares, Santiago *Gli altri*

Roland Barthes *Della Cina ed altro*

Marcel Proust *Della lettura*

Umberto Piersanti *Nascere nel '40*

Nicola Panizza *I rovesci del tempo*

Béjart Bláska Petit *Corpo Teatro Danza*

AA.VV. *Problemi del Nichilismo*

Alessandro Mendini *Architettura addio*

AA.VV. *Musil contro Proust*

Giuseppe Recchia *Contro certi poeti*

AA.VV. *Kafka*

P.R. Guido Zuccheri

Distribuzione: Dielle

Prima edizione: settembre 1981
Stampa: Grafica Sipiel - Milano